IRENIKON

Tome 17, No. 3, 1943

Questions sur l'Église et son Unité

PAR

N. OEHMEN
L. BOUYER
O. ROUSSEAU
C. LIALINE

suivies de quelques notices bibliographiques

IMPRIMERIE J. DUCULOT, GEMBLOUX.

Cum permissu superiorum.

Imprimatur :
A. COLLARD, *vic. gén.*
Namur, 15 juin 1943

IRÉNIKON

QUESTIONS SUR L'ÉGLISE ET SON UNITÉ

L'Ecclésiologie dans la crise.

A propos de quelques livres récents parus en Allemagne.

Il n'y a pas longtemps que parut en Allemagne un petit livre qui, imprimé (en manuscrit) et recommandé par différents théologiens bien connus, se propagea rapidement. Ce livre, dont l'auteur KARL PELZ est curé à Berlin, portait le titre significatif : *Le chrétien en tant que Christ* (1). Il poussait à l'extrême, jusqu'à la négation de toute distance, jusqu'à l'établissement d'une identité réelle, la relation entre le Christ et le chrétien, le Christ et l'Église. La Congrégation Romaine l'a jugé dangereux et mis à l'index des livres défendus.

Or le petit ouvrage du curé berlinois semble bien être le dernier en date d'une vaste littérature ecclésiologique qui se groupe autour de la question du Corps mystique du Christ. Cette théologie du Corps mystique a occupé dans la pensée chrétienne moderne, depuis à peu près vingt

(1) KARL PELZ, *Der Christ als Christus*. Als Manuskript gedruckt 1939, 210 p.

cinq ans, une place considérable et elle y joue encore toujours un rôle assez important. Il semble cependant qu'elle soit entrée aujourd'hui dans une véritable *crise*. Le P. ERICH PRZYWARA S. J. a cru le moment venu d'en faire le bilan (1). Qualifiant, dans un article récent très condensé, le livre de Pelz comme l'apogée de tout ce mouvement autour de l'idée centrale du Corps mystique, il en décrit longuement les différentes étapes et lui trace en quelques lignes la route à suivre pour sortir de l'impasse où elle se trouve et arriver à une plus grande clarté. On sait qu'elle aimait s'attacher au schéma de la commission de théologiens du Concile du Vatican, qui proposait comme point de départ, pour la définition des articles sur l'Église, la formule biblique du *Corpus Christi* (2). L'effort principal de tout ce mouvement fut de compléter la doctrine définie sur l'Église en faisant voir sous la *societas perfecta* de l'*Ecclesia militans*, l'Église pneumatique ; sous l'institution juridique, l'organisme vivant du Corps mystique ; sous l'organisation hiérarchique centralisée dans le primat infaillible du pape, l'union essentielle et surnaturelle de tous les fidèles comme membres dans le Christ. L'accent était mis évidemment sur le côté spirituel ; on touchait à peine à l'autre côté, considéré comme acquis. Il n'est pas impossible que

---

(1) ERICH PRZYWARA, *Corpus Christi Mysticum — Eine Bilanz*. Zeitschr. f. Asz. u. Myst. 15 (1940), 4, pp. 197-215.

(2) MANSI, *Coll. Concil.* 51, p. 359, cfr E. MERSCH, *Le Corps Mystique du Christ*, Tome II², 1936, pp. 350-357. L'exégèse des pages de Mansi, qui relatent l'histoire du schéma, est contradictoire. Mersch croit pouvoir constater que le schéma, s'il n'a pas été discuté publiquement, a cependant trouvé, chez la plupart des Pères du Concile, un accueil favorable. KOSTER lit dans les pp. 731-930 du même volume de Mansi et à l'égard du même schéma, « la critique sans pitié de presque trois cents évêques ». Et il conclut : « Das Schema kann als restlos abgetan erachtet werden. Es ist zum deutlichsten Dokument der Neuzeit für den ungeheuren Unterschied von Gottes-und Theologen-Wollen geworden ». *Ekklesiologie im Werden*, p. 21.

ce soit l'ensemble de ces tendances que vise la condamnation du livre de Pelz. C'est au moins l'avis d'un observateur protestant : « Une comparaison avec d'autres ouvrages sur la doctrine du Corps mystique fait voir que la défense romaine, dépassant le cas isolé, dresse des signaux d'avertissement et tend à donner à tout le mouvement une autre direction » (1).

Au moment même où la censure romaine rappelait ainsi à la réflexion un mouvement jugé peut-être trop extrême et unilatéral, une réaction contre celui-ci s'élevait aussi du sein de la théologie. Déjà dès 1939 quelques voix isolées s'étaient fait entendre pour formuler en passant quelques réserves (2). Dernièrement une critique s'est élevée d'une manière à la fois systématique et radicale par deux ouvrages qui se sont fait écho : celui d'un prêtre du diocèse de Munster, Ludwig Deimel (3) et l'autre d'un dominicain de l'École de Rademacher, M. D. Koster (4). Analysons brièvement ces deux livres.

D'une manière rigoureuse, « atomistico-philologique », dit le P. Przywara (5), Deimel cherche à établir le sens que l'apôtre Paul lui-même a donné à *sa* formule — elle ne se trouve que chez lui seul — de l'Église comme

---

(1) A. Jongen, *Corpus Christi Mysticum.* Prot. Rundsch. 18 (1941), 2, p. 84. Le même auteur avait déjà dit dans un fascicule précédent : « La condamnation frappe non seulement un prêtre honorable du diocèse de Berlin, mais en quelque manière toute une École... On ne peut voir, dans l'étonnement de l'*Osservatore Romano* du 13 nov. 1940 quant à l'accueil enthousiaste du livre même auprès des professeurs de théologie et des directeurs spirituels, qu'un avertissement contre la poursuite insouciante de telles spéculations » (ib. 1, p. 36).

(2) J. Beumer, *Apologetik oder Dogmatik der Kirche ?* Theol. u. Glaube 31 (1939), 4, p. 319. Karl Prümm, *Christentum als Neuheitserlebnis,* Fribourg, Herder, 1939, p. 279.

(3) L. Deimel, *Leib Christi.* Sinn und Grenzen einer Deutung des innerkirchlichen Lebens. Fribourg, Herder, 1940, 191 p.

(4) M. D. Koster, *Ekklesiologie im Werden.* Paderb. 1940, 168 p.

(5) L. c. p. 209.

Corps du Christ. L'opinion *courante* sur la pensée de saint Paul se résume clairement dans une phrase de Wikenhauser : D'après lui, « la chose principale dans le concept paulinien de l'Église comme Corps du Christ, ce n'est point la réunion de tous dans l'unité d'une même incorporation, mais bien leur union avec le Christ et par là leur participation à la vie divine » (1). Or, d'après Deimel la pensée de l'apôtre va dans un sens tout-à-fait opposé. D'abord le mot Corps n'est qu'une image entre beaucoup d'autres images équivalentes comme maison, temple, champ etc. ; elle n'est qu'une métaphore qui caractérise l'Église comme une parfaite société (pp. 6, 37, 43) ; cette société est le corps du *Christ* en tant que les chrétiens forment une « corporation » qui, se distinguant de toute autre, *appartient* à lui et *dépend* de lui dans son existence et sa vie (p. 40) ; de ce corps le Christ est nommé *la tête*, parce que, en distribuant les divers *charismes*, il tient tout le Corps ensemble, fonction que l'apôtre attribuait également à la tête humaine vis-à-vis du corps ; puis parce qu'il en est le *chef* et le *régent* (p. 141) ; l'image du Corps est employée avant tout pour souligner la fonction *sociale* des chrétiens, de l'un vis-à-vis de l'autre, tous étant *membres* d'un seul et même corps (p. 43) ; chacun est appelé au salut spirituel des autres et de toute la société, et est rendu apte à ce service par son charisme spécial ; ce sont ces charismes et la charité fraternelle qui font de l'Église le Corps du Christ et des individus ses membres (pp. 98, 99, 103). Toute cette doctrine, chez saint Paul, veut créer ou recommander des attitudes très simples et claires d'ordre *moral* comme l'unanimité, la révérence,

(1) A. Wikenhauser, *Die Kirche als der mystische Leib Christi nach dem Apostel Paulus*. Munster, 1937, p. 191. Nous verrons tout à l'heure comment, d'après Koster, Wikenhauser et beaucoup d'autres théologiens sont devenus, dans leur exégèse de saint Paul, les victimes des spéculations de saint Augustin, qui auraient complètement caché la vraie pensée de l'apôtre sur le Corps du Christ.

le respect de l'un pour l'autre, l'obéissance dans la foi ; on n'y trouve aucune trace de mystique (p. 44). En soulignant très fort aussi bien le rôle dominateur du Christ-Tête que son rôle unificateur, Deimel espère pouvoir arriver à établir de nouveau dans la relation du chrétien avec le Christ un plus grand « équilibre de proximité et de distance » (p. 154) et à faire disparaître cette tendance trop manifeste qui, en identifiant illicitement la parabole de la Vigne avec la doctrine du Corps du Christ parvenait à oublier au moins pratiquement, dans un biologisme surnaturel déplacé, toute distance et toute différence (p. 88) ; l'unité du Corps du Christ n'est pas d'ordre mystique mais d'ordre social (p. 154). Dans cette unité le côté spirituel et le côté juridique de l'Église ne sont que deux aspects d'une seule et même réalité. On ne peut aucunement opposer l'un à l'autre. L'essayer quand même, c'est tomber dans une gnose très dangereuse condamnée déjà d'avance par saint Paul lui-même : 1 Tim. 6,20 (p. 157) (1).

(1) Citons quelques phrases : « Wenn es gelegentlich zu der bedauerlichen und gefährlichen Liebhaberei gekommen ist, die beiden Seiten des einen Lebens der Kirche zueinander in einen Gegensatz zu bringen und sogar zwischen einer Leibkirche und einer Geistkirche zu unterscheiden und darin einen höheren Grad von Einsicht in das Wesen der Kirche zu sehen, so darf man hierauf getrost das Apostelwort von den « Gegensatzpaaren einer fälschlich so genannten Erkenntnis » (1 Tim. 6, 20) anwenden. In Wirklichkeit handelt es sich hierbei sogar um eine regelrechte Gnosis, die in unserm kollektivistisch denkenden Zeitalter eben ein « Kollektiv » in den Mittelpunkt ihres Mythus stellt : das himmlische Jerusalem in der befleckenden stofflichen Haft der — warum nicht gar ! — ecclesia militans. Solche Absurditäten führen zu jener Geringschätzung der organischen, leiblichen und organisatorischen Seite der Kirche, die nicht aufhört, ihr Bedauern darüber zu äussern, dass es etwas derart Unvollkommenes und den Geist des Pneumatikers Betrübendes überhaupt gibt. Von da aus ist dann nur ein Schritt zu jenem unechten und larmoyanten Tragizismus, der in der Kirche Christus sein Kreuz nach wie vor weitertragen sieht — ein endloser Kreuzweg ohne Opfer, Erlösung und Golgotha —, und dieses Kreuz besteht eben im Organisationscharakter der Kirche, womit sich uns eine weitere, rundum

Le *résultat* de l'enquête de Deimel, s'il parvient à s'imposer, doit nécessairement aboutir à un bouleversement de l'ecclésiologie moderne. Résumons encore une fois sa pensée : le *Corpus Christi*, chez saint Paul, c'est l'image de l'union des chrétiens entre eux sous forme d'une société organisée, opérée par la plénitude des charismes les plus différents et l'image de leur union avec le Christ comme chef et tête par des charismes spéciaux (die Charismen des *Amtes*) c'est-à-dire par des charismes qui créent des apôtres, des docteurs, des pasteurs, donc par la hiérarchie dans la succession apostolique et centralisée dans l'évêque de Rome. On voit que cette doctrine du Corps du Christ s'approche de très près de l'enseignement du Concile du Vatican et que l'observateur protestant déjà cité n'a pas tout à fait tort s'il y découvre un retour vers les chemins solides de l'ecclésiologie traditionnelle (1).

L'étude de Koster, plus générale que celle de Deimel, présente une enquête soigneuse sur la situation actuelle de l'ecclésiologie, et l'auteur croit la voir dans un état de transition, dans un stade tout au plus *préthéologique*. Comme pour Deimel, pour lui aussi la signification du *Corpus Christi* n'est qu'un nom pour l'Église entre beaucoup d'autres et ne saurait jamais servir à une définition dogmatique (p. 122), il ne s'agit que d'une métaphore (p. 65). Comme Deimel il s'élève contre le dualisme établi entre la société

---

perfekte Gnosis dieses phantasievollen und gedankenlosen Zeitalters vorstellt. Bedauerlich ist an alledem nur, dass es Erlöste gibt, die das Kreuz derartiger Gedanken mit sich schleppen. » l. c. p. 157 s.

(1) « Die vatikanische Schau der Kirche als « Herrschaft und Zusammenhalt » unter Christus als dem Haupt und seinem Stellvertreter dem Papst erscheint auch als letzter Inhalt des Bildes vom Leibe Christi. Damit mündet die Bewegung, die, von diesem Bilde ausgehend, eine Auflockerung des strengen römischen Rechtsgefüges der Kirche zu Gunsten einer weitgespannten Una Sancta erstrebte, wieder ein in die festen Bahnen der überkommenen Kirchenlehre » (A. Jongen, *Prot. Rundsch.* 18), 1941 (2, p. 85).

juridique et la communauté religieuse (*Gesellschaft-Gemeinschaft*) (pp. 32, 67-68). Celui qui s'attaque à l'ordre juridique de l'Église s'élève nécessairement contre elle en tant que *peuple de Dieu*. En faisant cela, il se met inévitablement hors de ce peuple et cela dans la mesure même où il s'attaque à son ordre juridique. Car « peuple de Dieu » et « ordre juridique » tiennent ensemble (pp. 29-30). Dans la doctrine du Corps mystique sous sa forme actuelle il croit trouver une théologie de *Revival* (1) ou encore l'expression d'un ressentiment contre toute apologétique, ou enfin la clef cherchée pour les tentatives unionistes etc. (p. 118). Contre toutes ces tendances, sans doute justifiées, au moins en partie, mais de par leur nature extrathéologiques et falsifiant tant soit peu l'idée primitive de l'apôtre, Koster voit exactement comme Deimel dans le Corps mystique une parfaite « corporation ». Cette corporation est identique au peuple de Dieu, et celui-ci c'est l'Église (p. 51). Corps du Christ, ce n'est pas (contre saint Augustin) la totalité des individus sanctifiés et prédestinés, unis personnellement au Christ par la *grâce* et sur la base de son incarnation, mais une *totalité corporative créée et hiérarchisée par les caractères sacramentaux sous la direction du Souverain Pontife (das auf Grund der sakramentalen Charaktere begründete und durch sie gestufte und gegliederte Personenganze oder Heilskollektiv, insofern es sich nach den Weisungen des Stellvertreters Christi leiten lässt* p. 54). C'est le caractère sacramentel qui fait devenir membre de l'Église, membre du Corps mystique (2). Le malheur de la théologie moderne autour de cette idée centrale, c'est justement sa dépendance presque exclusive de saint Augustin. Augustin lui-

(1) « Rhetorische und zeitbedingte Weckrufe », Ekklesiologie « in Erweckungsform » l. c. p. 118.

(2) Cette thèse, on la trouvera largement développée chez A. HAGEN, *Die kirchliche Mitgliedschaft*, Rottenbourg, 1938. Cfr Irénikon, 17 (1940), 148.

même n'a eu qu'une connaissance préthéologique de l'Église, fruit d'une sélection illicite et qui ne tient pas compte de l'ensemble des témoignages de l'Église sur elle-même contenus dans sa prédication vivante (pp. 18, 62, 63). La faute d'Augustin et des modernes qui le suivent consiste en ce qu'ils ont cherché la notion essentielle de l'Église dans l'union de l'individu avec le Christ *par la grâce* au lieu de la voir avec saint Thomas dans l'union des chrétiens avec lui et entre eux mêmes *par les caractères sacramentaux* (pp. 46, 47, 53). C'est ainsi que saint Augustin a complètement *changé* la signification que le terme Corps du Christ a chez saint Paul (p. 118). Par conséquent seule une attitude critique très pondérée et qui, en ecclésiologie sait se tenir parfaitement à l'écart des pensées personnelles de saint Augustin, pourra avoir pour elle la bénédiction du magistère (pp. 62-63). On voit maintenant pourquoi d'après *Koster* l'ecclésiologie moderne qui s'attache à Augustin ne peut mériter comme celle de celui-ci que la qualification de préthéologique. Elle n'emploie la prédication totale de la foi que dans une sélection arbitraire, dirigée en celà par des motifs extrathéologiques et qui lui sont inspirés par le désir de l'actualité. Suivant une préférence injustifiée, elle se base sur l'Écriture et les écrits des Pères sans tenir assez compte du magistère vivant et actuel de l'Église. Or c'est celui-ci qui s'impose comme point de départ pour quiconque veut arriver à une compréhension — non philologique ou historique évidemment — mais doctrinale, c'est-à-dire à une compréhension du contenu révélé des témoignages de la foi dans la tradition et dans l'Écriture (pp. 108, 38, 83 s.). Tombant ainsi dans un unilatéralisme coupable, elle ne présente point l'Église telle qu'elle se trouve dans la *tradition totale* (p. 36).

Le résultat de ces réflexions c'est que la véritable ecclésiologie est encore *in fieri* ou plutôt n'est même pas encore *in fieri*, mais veut être entreprise sérieusement par notre

génération (p. 142). Le point de départ de cet effort théologique devrait être uniquement le témoignage actuel de l'Église sur elle-même contenu dans l'enseignement du magistère ordinaire plutôt qu'extraordinaire (p. 143). Or l'expression qui, dans les documents du magistère ordinaire, figure le plus souvent pour signifier l'Église, c'est le terme « *peuple de Dieu* ». C'est cette expression qui se recommande comme base d'une définition théologique, d'autant plus qu'elle ne présente aucunement une image mais une signification réelle. *Koster* voit dans une ecclésiologie du « peuple de Dieu » de très grands avantages, entre autres celui-ci, qu'elle pourrait facilement exposer l'aspect économique de l'Église, en mettant en plein relief la relation entre l'Israël de l'Ancien et l'Israël du Nouveau Testament (p. 151). Seulement cette relation — et ici nous nous séparons un peu de Koster — n'est pas celle de l'analogie mais celle de l'identité. Le peuple de Dieu de l'Ancien Testament, qui n'est autre que l'Israël *ex Israel* de saint Paul, les sept mille qu'en tout temps le Seigneur s'est réservés comme appartenant à lui (Rom. 9-11), est la première réalisation du peuple de Dieu unique et éternel. Le peuple de Dieu des documents ecclésiastiques et celui des écrits de l'Ancien Testament est le même ; s'il y a une différence, il faut la chercher non point dans les sujets mais dans les économies auxquelles l'unique sujet a été soumis. Le peuple de Dieu de l'Ancien Testament, tout en restant identique à lui-même, *devient*, par le mystère de la Rédemption, celui de la Nouvelle Alliance, *devient* l'Église, l'Épouse, le Corps du Christ. Il faut donc dire que le peuple de Dieu qu'est aujourd'hui l'Église a vécu sous l'économie de l'Ancien Testament une autre vie, une vie préecclésiastique. Il connaît deux âges principaux différents, deux dignités différentes, mais il reste toujours identique à lui-même.

Dans sa tendance générale, la critique exercée par Deimel et Koster nous semble assez fondée. Le danger d'une ro-

mantisation du concept de l'Église dans ces spéculations autour de l'idée du Corps mystique était réel (1). Sans doute cette théologie gardera toujours ses grands mérites. Elle a tiré de l'oubli, pour la chrétienté d'aujourd'hui, des vérités centrales et essentielles et, en les mettant en plein relief, elle nous a fait voir de nouveau le côté intérieur, spirituel, transempirique de l'Église du Christ. Par là elle a rendu aiguë au plus haut point la douleur de la séparation, de la désunion entre les chrétiens, membres du même Corps du Christ et donné un bel et grand élan à tout ce mouvement œcuménique qui a rempli le temps entre les deux guerres et doit encore porter ses fruits. Il y a évidemment beaucoup plus ici que simple coïncidence temporelle. Si aujourd'hui, comme tout semble l'indiquer, nous assistons à une nouvelle orientation de la pensée ecclésiologique vers un contact plus étroit avec le magistère et avec la totalité des témoins de la foi, caractérisée avant tout par une plus grande sobriété et une plus grande fidélité vis-à-vis de l'enseignement actuel et vivant de l'Église, nous n'avons qu'à nous féliciter de cette tendance qui ne peut avoir que les effets les plus heureux. Elle ne fera pas oublier ce que l'ecclésiologie autour de l'idée du Corps mystique dite « préthéologique » a élaboré, mais elle le complétera, rendant ainsi ces efforts à la fois plus systématiques et plus catholiques et satisfaisant à

---

(1) C'est probablement pour signaler ce danger que vis-à-vis des livres de J. Tyciak, Karl Adam avait déjà élevé la voix.

Il est intéressant de noter que la même critique se fait entendre aujourd'hui dans le camp de la théologie protestante. Dans un article récent, un professeur de la faculté de théologie protestante de Halle, E. Wolf, parle du danger d'une « romantisation du concept de l'Église » en relation avec l'emploi théologique de la formule du Credo « Communio Sanctorum ». Mais il ajoute que ce danger est plus immédiat encore là, où dans l'idée du *Corpus Christi* on sort du concept néotestamentaire du *soma*. (« *Communio Sanctorum* ». *Erwägungen zum Problem der Romantisierung des Kirchenbegriffes*. Theolog. Blätter 21 (1942), 1, pp. 12-25).

leur plus secrète nostalgie (1). Quant aux conséquences pour le mouvement œcuménique, nous croyons qu'elles auront été heureuses aussi. La théologie du Corps mystique n'a certes pu créer l'*Una Sancta*. Mais, entièrement tendue vers elle, elle a au moins créé l'*atmosphère*, dans laquelle seule la pensée de l'unité a pu mûrir, le *climat*, dans lequel le rapprochement des cœurs et des esprits a pu s'opérer. Elle n'a pas pu donner *la base*, le fondement solide, sur lequel l'unité doit s'élever. Or, — et c'est là peut-être le sens providentiel de cette nouvelle orientation théologique, — l'atmosphère une fois créée, la base de l'unité future pourra être solidement posée par une ecclésiologie, qui, s'attachant plus étroitement au magistère vivant et à son enseignement total, fera voir plus clairement et accepter plus loyalement la fonction unificatrice indispensable de celui sur lequel, comme principe et porteur de cette unité, le Christ a voulu fonder son Église.

D. N. OEHMEN.

---

(1) Przywara : « Das Christentum des C. Chr. m. wollte und will eine « göttliche Freiheit gegen eine « Distanz von Recht und Amt ». Es muss dazu reifen, die wahre Fülle « göttlicher Freiheit » zu empfangen in der allein adelnden « Distanz zur göttlichen Majestät » : durch den allein adelnden « Hofdienst der Curia coelestis » im « Hofdienst der Curia ecclesiastica ». Der « mystische Leib », der gegen die « Kurie » trat, hat gerade die Erfüllung seiner Sehnsucht in dieser « Kurie » zu finden » (l. c. p. 211).

L'École de Lund :

A. Nygren, G. Aulén, Y. Brilioth.

Gustaf Aulén. (1)

Avec Gustaf Aulén, nous abordons un domaine qui n'est plus tout à fait celui d'Anders Nygren. Des confins de la philosophie religieuse et de la théologie proprement dite, nous passons décidément à celle-ci ; de l'université et de ses discussions académiques à l'« Église », — l'Église luthérienne de Suède d'abord, et aussi cette sphère commune de pensée chrétienne qui est celle des mouvements œcuméniques.

Né à Ljungby, Kalmar län, en 1879, étudiant à Upsal, le Dr. Aulén a été pendant vingt ans professeur de dogmatique à l'université de Lund. Devenu évêque de Strängnäss en 1933, il a joué depuis lors dans l'Église suédoise un rôle d'animateur qui l'y a placé au premier plan. Ainsi s'est épanouie une influence qui s'était exercée déjà sur et par plusieurs générations d'étudiants. En même temps, dans le mouvement *Faith and Order*, et particulièrement à la conférence d'Édimbourg en 1937, le Dr. Aulén est apparu comme un des représentants les plus distingués de tendances protestantes nouvelles. Mais sa personnalité est de celles qui rayonnent au-delà d'une activité extérieure, si ample soit-elle. Nous avons affaire ici, sans nul doute, à l'une des plus belles figures que puisse présenter le protestantisme international de nos jours : discrète image d'homme d'Église

(1) La partie de cet article consacré à A. Nygren a paru dans le nº 1 de 1940 de la Revue *Irénikon*, momentanément suspendue.

où le savant ne le cède point au pasteur. Il nous plaît de voir, chez l'un comme chez l'autre, les plus fermes traditions religieuses du protestantisme s'approcher parfois bien près de nous. Ce n'est pas que le Dr. Aulén renie rien de leurs richesses propres ; on dirait avec plus de raison qu'il les dépouille de leur gangue.

L'œuvre théologique de l'évêque de Strängnäss est considérable (1). Très influente dans l'Allemagne protestante depuis un assez long temps, de même qu'en Hollande (2), elle a retenu l'attention dans les milieux anglais et américains après la traduction d'un petit livre dont nous parlerons en détail. Une bibliographie publiée en 1939, à l'occasion du soixantenaire du Dr. Aulén, énumère plus de cinq cents articles et volumes, parus depuis 1906. Même si l'on en retire un grand nombre de brèves notices, recensions, etc., on demeure impressionné, non seulement par la multiplicité des travaux d'importance, mais par la variété de leurs objets. Il n'est guère d'aspect de la vie ecclésiastique (jusqu'à la liturgie et au chant d'Église) qui n'ait suscité l'effort

---

(1) Bibliographie : *Den allmänliga kristna tron*, Stockholm, 1923 (3e éd. en 1931) ; *Den kristna gudsbilden genom seklerna och i nutiden, En konturteckning*, Stockholm, 1927 ; *Den kristna försoningstanken, huvudtyper och brytningar*, Stockholm, 1930 ; *Die Dogmengeschichte im Lichte der Lutherforschung (Studien der Luther-Akademie)*, Gütersloh, 1932 ; *Dogmhistoria, Den kristna lärobildningens utvecklingsgång från den efterapostolika tiden till våra dager*, Stockholm (3e éd. en 1933). — Pour une bibliographie complète (dressée par K. Gierow), voir dans le volume *Till Gustaf Aulén*, Stockholm, 1939, pp. 364 et s. Dans un article du 1er numéro d'*Œcumenica*, le R. P. G. A. Hebert, de la S. S. M., Kelham (anglican), traducteur de *Eros och Agape*, de A. Nygren, ainsi que de *Den kristna försoningstanken* (sous le titre *Christus Victor*), a publié un résumé de ce dernier ouvrage et de celui du Dr. Brilioth sur l'Eucharistie, dont il est également le traducteur (*Amitiés suédoises, Œcumenica*, 1934, pp. 38-47). C'est aussi sur ces deux ouvrages que portera la plus grande partie de notre étude.

(2) Les principaux ouvrages du Dr. Aulén ont été traduits en néerlandais.

attentif de cette pensée, toujours aussi érudite que personnelle. Mais son aire préférée est la théologie positive. Le Dr. Aulén s'y montre soucieux de fournir des bases historiques et traditionnelles solides à une dogmatique chrétienne qui réponde aux besoins de l'heure ; toutefois il ne veut céder ni à ses modes ni à ses caprices.

De ce point de vue, l'ouvrage le plus synthétique qu'il ait publié paraît être *Den allmänliga kristna tron (La foi chrétienne universelle)* ; celui qui conduit le plus directement à ses convictions maîtresses serait plutôt *Den kristna gudsbilden (La doctrine chrétienne de Dieu)*. Ne pouvant prétendre, dans le cadre d'une rapide étude, à résumer l'ensemble de ces œuvres, nous nous en tiendrons à une production plus brève, où l'orientation du dernier ouvrage que nous avons cité se retrouve : *Den kristna försonningstanken (La notion chrétienne de l'expiation)*. Rien ne peut mieux en rendre l'atmosphère que le titre de la traduction anglaise à laquelle nous avons fait allusion : *Christus Victor* (1).

* * *

« Les travaux que j'ai poursuivis sur l'histoire de la doctrine chrétienne m'ont conduit à une conviction sans cesse plus profonde : la présentation traditionnelle de l'histoire de l'idée d'expiation demande une révision complète ». Tels sont les mots sur lesquels s'ouvre *Christus Victor*. Le premier chapitre expose aussitôt le problème comme le conçoit le Dr. Aulén (2). Pour l'ensemble des historiens

(1) Londres, S. P. C. K., 1931 (réédité en 1934). Qu'il nous soit permis d'exprimer ici notre reconnaissance à ce bon ouvrier d'irénisme qu'est le P. Hebert, par le travail duquel ces ouvrages sont rendus accessibles à ceux qui ne connaissent que peu ou point les langues scandinaves. Pour la commodité de nos lecteurs, aussi bien que pour la nôtre, c'est à cette traduction que renverront nos références.

(2) On remarquera tout de suite la parenté de la pensée de G. Aulén avec celle d'A. Nygren, lequel a d'ailleurs publié, rappelons-le, une étude

protestants du Dogme, en particulier pour Ritschl et les historiens libéraux de son école, il y aurait dans la tradition chrétienne deux conceptions de l'expiation et deux seulement. Ritschl rattache l'une, qu'il nomme « objective », à saint Anselme, l'autre, « subjective », à Abélard (1). Plus précisément, lui-même déclare que saint Anselme est le véritable auteur de la première ; celle-ci ne trouvait chez les Pères que quelques pierres d'attente, disséminées au milieu d'imaginations fantastiques dont la théorie de la satisfaction élaborée par le *Cur Deus homo ?* balaya le terrain. Abélard, par contre, ne serait qu'un précurseur. La théorie « subjective », esquissée par lui, puis touchée au passage par les sociniens, après la Réforme, aurait atteint sa maturité avec l'*Aufklärung* et sa perfection grâce à Schleiermacher. La première conception est dite « objective » parce qu'elle suppose un changement dans l'attitude de Dieu envers nous, eu égard à la satisfaction qui lui est présentée par le Christ au nom des hommes ; la seconde, « subjective », parce qu'elle réduit l'expiation à un chanment psychologique, dans l'homme lui-même.

Cette présentation des choses, dit le Dr. Aulén, suppose que ces deux théories occupent toute la place. Saint Anselme, croit-on, a systématisé tout ce qui pouvait être retenu des spéculations anciennes, assez incohérentes sur ce point. D'autre part, à l'époque moderne, tous les théologiens « orthodoxes », fût-ce les Réformateurs, Luther lui-même, n'ont fait que le répéter. En face de cela s'est dressée peu à peu la conception subjective. Le XIX[e] siècle est rempli par l'histoire de la rivalité de celle-ci avec la précédente dans le protestantisme en général, où la théorie subjective l'a finalement emporté.

---

systématique appliquant les idées d'*Eros och Agape* à ce même problème de l'expiation. Cette étude, *The Reconciliation as an Act of God*, est peut-être la plus belle chose qu'il ait écrite.

(1) Dans *Die Christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung*.

Si couramment admise qu'une telle conception historique ait pu devenir depuis Ritschl, le Dr. Aulén ne craint pas d'en nier la justesse. Il y a, d'après lui, de fait, une troisième idée (1) de l'expiation qu'il va jusqu'à appeler l'idée « classique », car elle lui paraît être par excellence celle des Pères, voire celle qui domine dans le Nouveau Testament. De plus, croit-il, Luther en a retrouvé l'intuition — ce que les historiens protestants eux-mêmes ont jusqu'ici complètement ignoré ou interprété de travers — ; mais la scolastique protestante n'a tenu aucun compte de cette autre idée et n'a fait que scléroser la théorie anselmienne.

De telles affirmations piquent trop vivement la curiosité pour qu'on ne s'empresse pas de s'enquérir sur cette mystérieuse inconnue, ou méconnue, si soudainement portée au pinacle. Remarquons cependant que le Dr. Aulén désire rester sur le seul plan de l'histoire et s'interdire tout jugement de valeur. Il n'emploie pas le mot « classique » pour indiquer une préférence, mais seulement une importance historique que les faits, croit-il, imposent de reconnaître. Avant de passer à l'examen de ceux-ci, voyons l'esquisse générale qu'il donne de l'idée en question et que cet examen lui-même devra préciser.

Cette idée est essentiellement dramatique : elle représente l'expiation comme un conflit, suivi d'une victoire divine : « Le Christ — Christus Victor — lutte avec les puissances mauvaises du monde, les « tyrans » sous lesquels l'homme est dans l'esclavage et la souffrance ; il en triomphe et, en lui, Dieu réconcilie le monde avec lui-même » (2).

---

(1) On notera que le Dr. Aulén évite d'employer ici le mot « théorie » : il y a bien, d'après lui, une « théorie » de saint Anselme ou de Schleiermacher, parce qu'il s'agit, dans un cas comme dans l'autre, d'un effort systématique pour rationaliser le réel. Mais, dans le cas qui nous occupe, il s'agit tout au contraire d'une « idée », d'un « thème », antérieur à toute rationalisation, et ne s'y pliant qu'avec peine.

(2) p. 20.

Le Dr. Aulén tient à faire observer qu'on n'a pas là seulement une doctrine de salut en général, mais très précisément d'expiation. En effet, d'une part, ce drame est un drame cosmique et la victoire remportée sur les puissances hostiles établit une relation nouvelle — la réconciliation —, entre Dieu et le monde. D'autre part, les puissances dont il est question sont considérées comme exécutant obscurément la volonté de Dieu, son jugement. De la sorte, c'est à la fois Dieu qui opère la réconciliation et qui est réconcilié, dans le même acte.

Remarquons qu'il s'agit d'une doctrine aussi « objective » que celle du *Cur Deus homo* ? et par là non moins opposée que celle-ci à la théorie dont Ritschl attribue l'ébauche à Abélard et l'achèvement à l'école de Schleiermacher. Toutefois, le Dr. Aulén pense qu'on a, selon l'idée «classique», un acte qui est de Dieu d'un bout à l'autre, alors que, d'après lui, dans la théorie anselmienne, l'initiative première vient bien aussi de Dieu seul, mais sa réalisation est « une offrande faite à Dieu par le Christ comme homme et pour l'homme » (1). Nous dirons plus loin quelles réflexions nous inspire cette affirmation. Pour l'instant, voyons comment le Dr. Aulén explique qu'une idée qui tiendrait tant de place dans l'histoire de la doctrine chrétienne ait pu passer inaperçue sous les yeux des historiens modernes. De ceci, quatre raisons nous sont proposées. La première est que tout l'arrière-plan de l'histoire des dogmes, dont les initiateurs ont été des gens de l'*Aufklärung*, est encore aujourd'hui encombré par la polémique entre protestants rationalistes et « orthodoxes ». Même lorsque cette science a cru se détacher de cette polémique, elle en a conservé inconsciemment les catégories et les oppositions. La seconde raison est que la notion anselmienne et celle que le Dr.

(1) p. 22.

Aulén appelle « classique » étant l'une et l'autre objectives, faisant l'une et l'autre emploi des mêmes termes de « substitution », de « sacrifice », ainsi que des métaphores juridiques, la tentation était grande de les brouiller ensemble. La troisième raison est l'égal souci que la théologie moderne (protestante) a eu, qu'elle fût « orthodoxe » ou libérale, de réduire le mystère au minimum et de ne proposer que des idées claires et distinctes. Or il est sûr que l'idée « classique » n'était pas telle, ne se prêtait pas à le devenir et devait toujours laisser aux modernes une impression de mythologie ; cette impression était trop gênante pour que les orthodoxes n'eussent pas le souci de s'en libérer. En quatrième et dernier lieu, il faut reconnaître la tendance moniste de la théologie protestante, à partir du XVIIIe siècle ; le dualisme relatif de la conception dont nous parlons devait donc se faire de plus en plus étranger aux esprits.

En réalité, souligne le Dr. Aulén, c'est très précisément ce qui est en question : savoir si l'arrière-plan dualiste de la pensée chrétienne de l'antiquité, à commencer par les évangiles, n'est que l'effet d'infiltrations païennes, ou d'une accommodation de Jésus lui-même et de ses disciples aux préjugés contemporains, ou bien si ce n'est pas plutôt une partie intégrante du message chrétien primitif. Ici le Dr. Aulén n'hésite pas à faire une digression pour souligner les conséquences générales de la réponse à cette question. « Si je ne me trompe pas du tout au tout, il deviendra évident que l'interprétation de la christologie de la période [patristique] comme « une œuvre de l'esprit hellénistique » de caractère intellectualiste et métaphysique, et de sa doctrine de salut comme « naturaliste », repose plutôt sur les présupposés de la théologie [protestante] du XIXe siècle que sur une analyse objective et sans préjugé de l'œuvre effective des Pères » (1). En d'autres termes, c'est l'idée-

(1) p. 30.

mère de la *Dogmengeschichte* de Harnack qui se trouve attaquée.

Examinons donc comment le Dr. Aulén voit l'histoire réelle des dogmes sur le point débattu.

Au lieu de commencer par le Nouveau Testament, c'est de saint Irénée qu'il s'occupe tout d'abord. La raison de cette apparente anomalie est la difficulté qu'il y a à se mettre d'accord d'emblée sur les textes scripturaires, depuis trop longtemps tiraillés entre des explications rivales. D'Irénée, par contre, la doctrine sur la Rédemption est très explicite et relativement aisée à mettre en relief. D'autre part, il offre cette intéressante particularité d'être le premier grand théologien systématique, à l'origine de la plupart des constructions postérieures. cependant qu'il n'a utilisé aucun matériel d'idées philosophiques toutes faites, mais seulement les données chrétiennes traditionnelles.

Il est vrai qu'on tombe immédiatement sur l'affirmation de Harnack et de l'école libérale, maintenant qu'Irénée n'aurait eu en vue qu'une doctrine « physique », ou « naturaliste », de la Rédemption. On veut dire par là que la délivrance du péché n'occuperait qu'une place secondaire, l'immortalité répandue sur la nature humaine par la divinité de Jésus se trouvant mise au premier plan. Par suite, on aurait une sotériologie fondée sur l'incarnation, et non pas sur l'expiation, et ce qu'on nomme « l'œuvre du Christ », la Croix si l'on préfère, ne jouirait plus que d'une place tout à fait réduite.

Le Dr. Aulén croit pouvoir montrer sans peine que ces ingénieuses constructions ne sont guère plus que des fantaisies à peu près gratuites, brodant sur des malentendus fondamentaux. L'idée qu'on pourrait opposer ainsi, chez saint Irénée, incarnation et œuvre rédemptrice vient toute entière de ce qu'on ne comprend pas l'idée « classique » de l'expiation. Il est bien vrai que l'incarnation est ici la pierre angulaire ; toutefois elle ne l'est pas parce qu'elle

évacuerait et remplacerait l'œuvre rédemptrice, mais au contraire parce qu'elle est le préliminaire indispensable de cette œuvre telle qu'Irénée la conçoit. « La Parole a été faite chair, nous dit-il, en sorte qu'elle pût détruire la mort et amener l'homme à la vie » (1). L'homme, en effet, était incapable de remporter la victoire sur les puissances hostiles ; Dieu seul le pouvait.

Et ce texte nous ramène aussitôt à l'autre préjugé, « libéral », connexe au précédent : Irénée verrait dans la rédemption bien moins une réparation du péché qu'une délivrance de la mort. En sollicitant dans ce sens des phrases comme celle que nous venons de lire, on montre seulement qu'on n'a pas vu la relation étroite qu'il y a dans sa pensée entre le péché et la mort. Ce n'est pas seulement que la mort est pour lui, comme il le répète sans cesse, une conséquence du péché. Mais c'est que sa notion de la mort inclut le péché. « La communion avec Dieu est vie et lumière, et la jouissance des biens qui sont auprès de lui. Mais sur ceux qui se rebellent contre Dieu, il apporte la séparation d'avec lui, et la séparation d'avec Dieu, c'est la mort » (2). Dieu dans le Christ a donc opéré la réconciliation entre lui et nous (3), supprimé l'inimitié qui nous séparait de lui et qu'il a rejetée sur le serpent (4). Si l'on voit les choses de la sorte, on comprend que la mort et le péché puissent être des termes interchangeables pour Irénée, cependant que la « vie » dont le Rédempteur est la source n'est aucunement la simple notion « physique », « naturaliste », dont on nous parle, mais « signifie pour lui en premier lieu la communion avec Dieu » (5). Le Dr. Aulén note justement qu'en

(1) *Adversus Haereses*, III, 23.1.
(2) *Adversus Haereses*, V, 27.2.
(3) *Adversus Haereses*, V, 14.3.
(4) *Adversus Haereses*, IV, 40.3.
(5) p. 41.

tout ceci saint Irénée ne fait guère autre chose qu'employer le langage du Nouveau Testament.

Mais, pour Irénée, ces ennemis vaincus, mort et péché inséparables, sont eux-mêmes dominés par un autre, qui est le diable. Celui-ci ne se confond pas, à ses yeux, avec le péché et la mort, mais pas davantage ne prend-il rang à côté d'eux : à proprement parler, « il est le Seigneur du péché et de la mort ». Ayant trompé les hommes, il les a fait tomber sous son pouvoir, et dès lors ils sont devenus comme ses fils. A cette domination, ils ne peuvent échapper que par la victoire du Christ, c'est-à-dire de Dieu lui-même fait chair.

Irénée n'a pas, comme d'autres Pères plus tardifs, de spéculations sur la dette payée au démon, ni, par suite, sur la tromperie dont celui-ci, à son tour, est la victime. Mais il a ici même le point d'insertion de ces théories. Pourquoi se demande-t-il, Dieu, afin de vaincre le démon, s'est-il incarné ? Dans ce moyen choisi par Dieu pour lutter contre le diable à partir des conditions mêmes auxquelles celui-ci a réduit l'homme par sa propre faute, Irénée ne voit nullement un respect d'hypothétiques droits du démon : à son avis, le diable ne saurait en avoir aucun. Mais, ce qui est vrai, pense Irénée, c'est que l'homme, en péchant, s'est mis à juste titre sous l'empire du malin. C'est en ce sens que Dieu respecte la justice, puisqu'il ne sauve pas l'humanité par quelque violence externe : bien loin de là, il s'incarne pour mener victorieusement, mais avec et en elle la lutte qu'elle menait infructueuse jusque là. Ainsi, la rédemption, pour divine que soit cette intervention dans l'histoire humaine, n'a rien d'un *deus ex machina*.

Si maintenant on demande de préciser en quoi donc a consisté l'œuvre rédemptrice accomplie par Dieu dans la chair, voici quelle est la réponse d'Irénée. D'après le Dr. Aulén, elle le lave complètement du reproche de retirer

à la Croix ce qu'il donne à l'Incarnation (1). L'Incarnation, pour Irénée, ne serait pas à considérer dans l'abstrait, mais toujours dans le concret : elle est l'assomption par la divinité, non pas de l'humanité en général, mais de l'humanité *dans les conditions auxquelles le péché l'a soumise et dont la mort est la pleine révélation.* Réciproquement, la mort du Christ est l'*acmè,* la phase décisive dans la vie du Dieu fait homme et le conflit qui l'occupe tout entière. Mais, ce qui est exact, c'est que la Croix n'est que l'accomplissement de ce qui s'était préparé en lui dès le premier instant de sa vie terrestre. D'autre part, la Croix ne se sépare pas de la Résurrection et de l'Ascension, entraînant la descente de l'Esprit sur les hommes, puisque cette glorification est la victoire même que l'Incarnation avait pour but.

Le Dr. Aulén passe alors à un examen succinct des divers développements que l'idée « classique » connaîtra chez les Pères. Il écarte la thèse soutenue par M. Rivière, dans son ouvrage si justement réputé sur *le Dogme de la Rédemption,* d'après laquelle on pourrait distinguer chez les Pères trois théories : « juridique » (rançon payée au diable), « politique » (le diable perdant son pouvoir sur les hommes pour en avoir abusé en s'attaquant au Christ), « poétique » (le diable trompé). D'après G. Aulén, il ne s'agit là que de jeux d'images, recouvrant tous ce qu'il nomme l'idée « classique », et le même auteur emploie l'un à côté de l'autre, sans que la liste d'ailleurs en soit exhaustive. L'idée « classique », par contre, domine la pensée de tous les Pères grecs, de saint Irénée à saint Jean Damascène ; le Dr. Aulén souligne combien il est frappant de la voir également développée par les écoles les plus diverses, en particulier quelle que soit leur attitude respective à l'égard de la philosophie helléni-

(1) Le Dr. Aulén cite, pour s'y opposer, Seeberg, *Lehrbuch der Dogmengeschichte,* I, p. 230.

que. Chez les Pères latins, on trouve les premiers linéaments de ce qui deviendra la théorie anselmienne. Tertullien prépare la voie en centrant son enseignement touchant la pénitence sur la satisfaction fournie par l'homme. Saint Cyprien, le premier, applique ces idées à l'expiation. Néanmoins, tout au long de la période patristique, en Occident comme en Orient, c'est l'idée « classique » qui domine. Saint Augustin est particulièrement notable pour la façon dont il unit la conception dramatique de l'expiation à sa théologie de l'Incarnation. Quant à saint Grégoire le Grand, c'est lui qui a peint cette conception des couleurs les plus vives et c'est sans doute à lui plus qu'à personne qu'est dûe sa permanence à travers le Moyen Age.

A cet endroit, le Dr. Aulén est amené à reprendre sur des bases plus étendues la discussion déjà poursuivie au sujet de saint Irénée : la mise en relation directe du salut avec l'Incarnation implique-t-elle chez les Pères, comme on l'a prétendu, un manque d'intérêt pour l'œuvre rédemptrice du Christ, pour la Croix ? D'après lui, l'erreur qui est au fond de ce reproche est qu'on n'a pas vu tout ce qu'impliquait la christologie patristique. Bien loin de noyer la sotériologie, elle la suppose, et elle en suppose une forme très précise. Tout le *De Incarnatione* de saint Athanase, par exemple, n'est qu'une réponse à la question : *Cur Deus homo* ? Et la réponse est que, l'homme étant tombé par le péché au pouvoir de la mort, il fallait, pour que la mort fût vaincue, que la Vie divine, c'est-à-dire le Verbe lui-même, entrât dans le monde des hommes *et y affrontât la mort.* Mais ici rejaillit l'autre accusation portée contre les Pères : Athanase en particulier n'enseigne-t-il pas une rédemption « physique », où c'est la mort presque seule qui est en vue, le péché passant au second plan, voire s'évanouissant ? Et voici encore la réponse : pour Athanase et les autres Pères aussi bien que pour Irénée, la mort est vaincue seulement parce que c'est le péché qui l'est ;

voire plus profondément, la notion qu'ils entretiennent de la mort fait corps avec celle qu'ils se font du péché, de sorte que l'objection n'a pas de sens. Comme le dit Athanase (1), le Verbe est venu dans la chair « afin qu'il pût libérer tous les hommes du péché et de la malédiction du péché et que tous puissent vivre éternellement dans la vérité, libérés de la mort, et être revêtus d'incorruption et d'immortalité ».

Saint Grégoire de Nazianze résumera l'enseignement patristique dans une phrase qui exprime au mieux la liaison de l'Incarnation avec l'expiation, elle-même conçue de la manière classique : l'Incarnation a eu lieu « afin que Dieu, en vainquant le tyran, nous libérât et nous réconciliât avec lui-même par son Fils » (2).

Cette phrase nous amène à ce qu'il y a peut-être de plus intéressant dans cette partie du livre du Dr. Aulén. Nous voulons parler d'un long paragraphe intitulé : « Le Christ et le Diable ». Le problème qu'on ne peut éviter s'y trouve attaqué de front : que penser de cette idée d'un conflit entre Dieu et le diable, et plus particulièrement des images dont elle s'enveloppe (dette payée au démon, démon trompé par le Christ, etc.) ? Ne sommes-nous pas en présence d'une mythologie de cauchemar ? Si vraiment les Pères s'y sont attardés, ne faut-il pas les juger asservis aux imaginations les plus grossières ? Ou faudra-t-il, pour les laver de l'accusation, présenter leurs dires comme des à-côtés malheureux, les déchets d'une doctrine dont l'âme serait ailleurs ? L'abondance et la concordance des textes, pense G. Aulén, ne permettent pas de se réfugier dans cet échappatoire. Il faut donc réfuter l'objection ou abandonner les Pères. Le Dr. Aulén ne croit nullement que l'on doive en arriver à cette dernière extrémité. Ses analyses aboutissent, en effet,

(1) *II Contra Arianos*, 69.
(2) Cité p. 58.

aux quatre observations que voici. La première porte sur l'imagerie elle-même du conflit entre Dieu et le diable, quelles que soient les formes qu'elle emprunte : l'idée de rançon ou celle de tromperie (l'humanité du Christ jetée en appât au démon qui vient se briser sur la divinité). Qu'y a-t-il sous tout cela ? sinon d'abord cette idée foncièrement religieuse : ce n'est pas par une action extérieure au drame où l'humanité est engagée, que Dieu la sauve, par un *fiat* contraignant, mais par une entrée dans l'histoire, respectant toutes les conditions dont la liberté de la créature est l'auteur. Le salut est l'effet d'une solidarité effective de Dieu avec l'homme, où Dieu, par amour, s'engage volontairement dans la situation même où l'homme s'est placé. La seconde remarque précise la portée de la première : on s'abuse, il faut le souligner, lorsque on prend les termes légaux dont se sert l'idée « classique », dans la rigueur de leur sens, entraîné qu'on est par un parallèle trompeur avec la doctrine anselmienne. Dans celle-ci, ce sont bien des *notions* légales qui sont à la base ; mais dans celle-là, les *termes* légaux sont purement paraboliques et la présence simultanée du démon payé selon ses droits et du même démon joué par le Christ aurait dû suffire à le montrer (1). La troisième remarque vise à dégager le sens de cette antinomie, si frappante en effet, du diable payé et du diable trompé. Il y a là, pense le Dr. Aulén, une expression très forte à la fois de la réalité et de la relativité du dualisme qui fait le fond de toute cette conception. Réalité, car Dieu tient compte de l'empire du démon sur l'homme, comme d'un fait qui a un sens, comme d'un fait que Dieu, si l'on peut dire, se doit à lui-même de ne pas traiter par le mépris.

(1) Le Dr. Aulén aurait pu ici, semble-t-il, souligner la portée des protestations de Saint Grégoire de Nazianze (qu'il signale ailleurs) contre l'idée qu'on pourrait prendre à la lettre la notion d'une dette payée au démon, et surtout d'un droit qui lui serait propre.

Relativité, car le pouvoir du démon n'est pas un pouvoir indépendant de celui de Dieu, comme dans le manichéisme. Ici surgit une vérité qui concilie l'opposition dans une unité supérieure : le démon lui-même, à sa manière et quoi qu'il en ait, dépend de Dieu et ne fait qu'exécuter sa volonté. En quel sens ? En ceci, que la sujétion de l'homme au diable n'est possible que comme un jugement porté sur lui par Dieu à la suite du péché. On voit donc comment, sous cette idée fantastique que Dieu respecterait les droits du diable, se voile cette pensée profondément chrétienne que Dieu respecte sa propre justice, même dans l'effusion de son amour. Cependant, sous l'autre idée, d'apparence « mythologique », de Dieu trompant le diable, c'est le dépassement de cette justice par l'amour divin qui se laisse apercevoir concurremment. La quatrième et dernière remarque met de plus en lumière une autre vérité religieuse contenue dans l'image du démon trompé : l'impuissance totale, le pur néant du pouvoir du mal quand c'est à Dieu lui-même qu'il s'attaque.

Le Dr. Aulén conclut cette partie sur la considération du double aspect indivisible de la conception « classique ». Elle regarde Dieu *à la fois* comme le sujet et comme l'objet de la réconciliation : c'est lui qui l'opère en luttant dans l'humanité contre les forces du mal ; et puisque les forces du mal ne s'exercent que par son propre jugement, ce jugement s'accomplit par le fait même de la lutte. Ainsi Dieu est-il à la fois réconciliateur et réconcilié. Le Dr. Aulén montre, par le moyen de cette considération, que l'idée « classique » embrasse elle aussi l'aspect de l'œuvre du Christ auquel saint Anselme devait appliquer sa théorie de la satisfaction. Mais les deux diffèrent, d'après notre auteur, en ce que, dans la première, au contraire de la seconde, le sacrifice n'est pas impliqué *pour* réconcilier la volonté divine, avec les pécheurs, mais *par* la réconciliation de cette volonté. Comme le dit saint Grégoire de Nazianze :

« N'est-il pas clair que le Père a reçu le sacrifice non pas parce qu'il le demandait lui-même ou qu'il en avait besoin, mais par suite de la divine économie... par laquelle il a pu lui-même nous délivrer en vainquant les tyrans par son pouvoir, et grâce à la médiation de son Fils qui nous ramenait à lui » (1).

Naturellement, la question capitale qui subsiste après cela est celle du bien-fondé dans la révélation du dualisme relatif supposé par cette doctrine, telle qu'elle vient de se dégager dans ces dernières remarques. C'est à cette question que va répondre l'étude du Nouveau Testament qui s'introduit à leur suite.

Ce chapitre commence par une description, où l'ironie transparaît, de l'interprétation du Nouveau Testament telle qu'elle était proposée par les diverses écoles théologiques protestantes du XIXe siècle. D'un côté, les « orthodoxes », pour qui la doctrine anselmienne, telle que la scolastique protestante du XVIIe siècle l'avait poussée au bout et au-delà de ses conséquences logiques (2), était partout visible chez saint Paul, et elle seule ; de l'autre, les libéraux, divisés en deux. Les uns, d'accord avec les « orthodoxes » sur cette interprétation, et par suite accusant Paul d'avoir le premier corrompu le message évangélique. Les autres, tel encore A. Deissmann, tâchant d'opérer une subtile distinction entre la foi de Paul et sa théologie, sans s'apercevoir qu'ils transportaient au premier siècle des distinctions et des oppositions inconcevables pour tout chrétien antérieur à Ritschl.

---

(1) *Orat.* 45.

(2) On nous permettra à ce propos de signaler au passage comment le livre de M. Louis Hardy, *La doctrine de la Rédemption chez s. Thomas*, montre au contraire la souplesse de la scolastique médiévale, sachant s'intégrer l'acquis de la dialectique anselmienne, sans perdre cependant le contact avec la richesse de vues de l'antiquité chrétienne. Encore que ce livre ait été assez vivement critiqué sur des points de détail, on ne semble pas avoir sérieusement contesté cet aspect de sa thèse.

Mais, nous dit le Dr. Aulén, l'école comparative, en dépit de ses outrances, est arrivée à faire sortir,sans doute définitivement, l'exégèse paulinienne de ces positions exclusivement protestantes et modernes. Il insiste sur le *Paulus* de Wrede (1). D'après celui-ci, tout, chez saint Paul, part de ce fait que l'homme est tenu en esclavage par des puissances objectives, la « chair », le péché, la Loi, la mort, mais aussi les démons, auxquels Dieu a permis, dans l'actuelle dispensation, de dominer sur le monde. La venue du Christ s'est accomplie pour délivrer les hommes de ces ennemis. Il s'y assujettit pour les vaincre. Finalement, les puissances démoniaques « crucifièrent le Seigneur de gloire » (1 *Corinthiens*, II, 6) ; mais en cela même elles ont trouvé leur défaite et la Résurrection a introduit l'humanité à une économie nouvelle.

A cette conception de la théologie paulinienne, telle que Martin Dibelius l'a depuis développée avec abondance dans son livre *Die Geisterwelt im Glauben des Paulus*, le Dr. Aulén se rallie sans hésiter. Il n'a pas de peine à montrer à quel point elle concorde avec la vue des choses qu'il a retrouvée chez les Pères. Il met en valeur la présence du double aspect qui fait qu'il s'agit bien non seulement d'une doctrine de salut en général mais d'une doctrine de l'expiation comme telle. De ceci la formulation la plus parfaite se trouve dans le grand texte de 2 *Corinthiens*, V, 18 : « Tout est à Dieu qui nous a réconciliés avec lui-même par le Christ et nous a donné le ministère de la réconciliation, car Dieu était dans le Christ, réconciliant le monde avec lui-même... » En conséquence de ce double aspect, chez les Pères, les puissances démoniaques apparaissaient comme étant, sous un certain aspect, les agents de la volonté divine ; parallèlement, chez saint Paul, la

(1) Paru en 1904.

Loi, tout en restant sainte et divine, est l'un des ennemis dont le Christ nous délivre. Cette inversion des points de vue est d'ailleurs la différence la plus significative entre saint Paul et les Pères en général, de l'avis du Dr. Aulén. Il voit là, chez saint Paul, la marque d'une opposition foncière (dont le radicalisme, pense-t-il, ne se retrouvera pas jusqu'au XVIe siècle) à toute conception légaliste de la religion. A la croix, la voie d'accès de l'homme à Dieu par le mérite humain se trouve définitivement rejetée, pour la voie qui va de Dieu à l'homme par l'*ἀγάπη*, l'amour divin que rien de créé n'enchaîne ni ne provoque. Les Pères n'auraient pas écarté cette opposition, mais les nécessités de la polémique contre Marcion les auraient conduits à en atténuer la rigueur (1).

Passant au reste du Nouveau Testament, le Dr. Aulén y relève les expressions, partout récurrentes, croit-il, de la même idée. Dans l'Apocalypse, ce sont les images conjointes de l'Agneau et du Lion. Dans l'Épître aux Hébreux, c'est ce texte, effectivement bien remarquable, et qui, dit-il, est peut-être plus souvent cité dans la patrologie qu'aucun autre texte néo-testamentaire : « Puis donc que les enfants ont eu en partage le sang et la chair, lui aussi y a participé, afin de briser par sa mort la puissance de celui qui a l'empire de la mort, c'est-à-dire du diable, et de délivrer ceux que la crainte de la mort retenait toute leur vie assujettis à la servitude » (II, 14). Mais c'est incontestablement dans l'évangile selon saint Jean que le cadre dualiste est le mieux marqué, avec le conflit entre la lumière et les ténèbres dont on peut dire qu'il fait tout l'objet du livre. Ici, le pouvoir mauvais se trouve représenté particulièrement par la notion du « monde » où diable, péché, mort se juxtaposent sans se confondre.

---

(1) Le Dr. Aulén note aussi, mais comme une différence mineure, que saint Paul parle plutôt des puissances démoniaques et les Pères *du* démon.

La clé de voûte d'un édifice doctrinal comme celui du Dr. Aulén doit être fournie par la pensée du Christ, telle qu'on peut directement l'atteindre à travers les synoptiques. Sur ce terrain, le Dr. Aulén suit pas à pas un exégète norvégien, d'ailleurs professeur à Upsal, et qui tient dans « l'école de Lund » un rôle qui n'est pas sans analogie avec celui de Bultmann dans le mouvement barthien, M. Anton Fridrichsen (1). Après celui-ci, le Dr. Aulén montre bien quelle importance il faut attribuer, dans les synoptiques, à l'expulsion des démons opérée par Jésus. Mais surtout il en précise le sens : à la notion animiste populaire des esprits, Jésus substitue celle de leur sujétion à Satan, dans une espèce de royauté démoniaque qui se découvre au fur et à mesure que le Royaume de Dieu se découvre en sa propre personne. Ainsi, chaque exorcisme est-il pour lui comme une épreuve de force avec Satan lui-même. Finalement, dans les termes mêmes de M. Fridrichsen que le Dr. Aulén fait siens : « Il semble qu'on ne puisse contester que derrière cette hostilité Jésus ait vu le grand Adversaire, et que cette conviction ait donné leur forme à ses pensées touchant sa mort qui approchait. C'est-à-dire que sa mort lui apparut en cela à la fois comme inévitable et comme signifiant la délivrance et la victoire : le triomphe de Satan serait sa défaite » (2). Tout se résoud donc dans le conflit eschatologique entre le monde présent et le monde qui vient, le Règne de Satan et le Règne de Dieu, le prince de ce monde et le Fils de l'homme.

* * *

Nous déborderions le cadre de cette étude et les limites de notre propos en suivant le Dr. Aulén dans l'histoire qu'il

(1) Il s'agit d'une étude sur *Le conflit de Jésus avec les esprits impurs*, parue d'abord en suédois dans *Svensk teologisk kvartalskrift*, en 1929, puis, en traduction anglaise, dans *Theology*, mars 1931.

(2) Cité p. 92.

entreprend ensuite des deux autres conceptions de l'expiation. Aussi bien, là n'est pas l'originalité de son livre (encore qu'il se trouve beaucoup de neuf à glaner dans ces pages). Par contre, nous ne saurions trop souligner l'importance et l'originalité du chapitre qu'il consacre à Luther. C'est dans ces pages qu'on reconnaît mieux que nulle part ailleurs le don, qui nous semble si propre à « l'école de Lund », de rejoindre les positions catholiques, non pas en faussant compagnie à la tradition protestante mais en en renouvelant l'interprétation par un retour scientifique aux origines, d'où suit un approfondissement des principes.

Pour G. Aulén, l'interprétation courante de Luther, fournie par les protestants eux-mêmes, a négligé ce qui fait à la fois son originalité et son esprit traditionnel sur le point en question. On le comprend tout de travers, et non seulement sur ce sujet mais, par contre-coup, sur tout le reste, quand on ne voit dans sa doctrine de l'expiation qu'une reprise de la doctrine anselmienne amenée jusqu'à lui par l'École. C'est au contraire un des traits les plus saisissants de sa conception du christianisme que le retour qu'elle suppose à la vision patristique de la Rédemption. Le Dr. Aulén ne craint pas de dire que non seulement Luther a retrouvé et fait sienne l'idée « classique », mais qu'il lui a peut-être donné certaines de ses expressions les plus parfaites.

Il est déjà remarquable que Luther emploie sans cesse, pour parler de l'œuvre du Christ, toute l'imagerie dont cette idée s'accompagnait. Mais des arguments autrement décisifs sont avancés. Tout d'abord, dans les textes où il a le plus soigné l'expression de sa pensée, particulièrement dans le *Petit* et le *Grand Catéchismes*, c'est à cette notion dramatique qu'il recourt pour expliquer la Croix. Le premier de ces textes dira : « Il m'a délivré, racheté, conquis, moi perdu et condamné, de tous péchés, de la mort et de la puissance du diable ». Le second développera ainsi la même

pensée (en expliquant les mots *Dominum nostrum* du Credo) : « Qu'est-ce maintenant qu'être Seigneur ? Cela signifie qu'il m'a racheté du péché, du diable et de toute malédiction. Car auparavant je n'avais pas de Seigneur ni de Roi ; mais j'étais tenu captif sous la puissance du diable, condamné à la mort, enchaîné dans le péché et l'aveuglement... Maintenant donc, ces tyrans et ces geôliers sont tous écrasés, et à leur place est venu Jésus-Christ, Seigneur de vie, de justice, de tout bien et de toute sainteté, et il nous a arrachés, nous, pauvres hommes perdus, aux griffes de l'enfer, il nous a conquis, il nous a rendus libres et nous a ramenés à la bonté et à la grâce du Père ».

Non seulement ces textes sont éloquents, mais il faut les peser au poids de l'affirmation indiscutable qu'ils appartiennent aux documents considérés par Luther lui-même comme les exposés capitaux de sa pensée. Le Dr. Aulén souligne leur accord avec les expressions lyriques que Luther a données de sa foi dans les fameux chorals : *Ein feste Burg*, ou bien *Nun freut euch lieben Christen Gmein*, ainsi qu'avec ses ouvrages théologiques plus techniques, le *Grand commentaire sur les Galates*, par exemple (cfr le texte sur *Galates*, III, 13).

D'autre part, pense le Dr. Aulén, l'idée « classique » est dans la relation la plus étroite avec l'ensemble de la théologie de Luther. Cette idée « est organiquement et inséparablement rattachée à sa doctrine de la Justification. Que nous soyons justifiés par le Christ, c'est, dit-il, une seule et même chose que de dire qu'Il est le vainqueur du péché, de la mort et de la malédiction éternelle » (1). De fait, G. Aulén cite quelques textes frappants, dont celui-ci, qui est la conclusion du passage central indiqué plus haut, dans le *Grand commentaire sur les Galates* : « ...L'article de la justification doit donc, comme je le dis sans cesse, être

---

(1) P. 123.

exactement compris. Car en lui, tous les autres articles de notre foi sont inclus ; s'il demeure intact, tous les autres le demeurent aussi. Par conséquent, lorsque nous enseignons que les hommes sont justifiés par le Christ, et que le Christ est le vainqueur du péché, de la mort et de la malédiction éternelle, du même coup nous témoignons qu'il est Dieu par nature ». D'après son commentateur, Luther présente en effet cette même connexion, ou plutôt cette même unité de toute la théologie, particulièrement de la christologie avec la sotériologie, qui est l'accompagnement naturel de l'idée « classique ».

L'incarnation de Dieu est nécessitée, à son avis comme à celui des Pères, par l'œuvre rédemptrice que le Christ a accomplie, en ce sens que Dieu seul pouvait en être l'auteur, parce que seul il pouvait vaincre les tyrans auxquels l'homme s'est asservi. D'autre part, il affirme avec une force égale l'unité de cette œuvre, considérée d'un bout à l'autre comme l'œuvre *de Dieu*. Enfin le caractère dualiste (au sens qu'on a précisé plus haut) et la note triomphale sur laquelle s'achève le *duellum mirandum*, toujours d'après notre auteur, sont au plus haut point caractéristiques de la théologie, comme de la spiritualité de Luther.

Cela étant, il vaut la peine de s'arrêter sur l'interprétation que Luther a donnée de l'imagerie dont s'accompagne l'idée « classique », et qui fleurit chez lui avec une exubérance à rendre jaloux saint Grégoire le Grand lui-même. G. Aulén résume à ce sujet un passage remarquablement intéressant (1), touchant la descente aux enfers. « Si l'on devait, dit Luther traiter en termes précis et savants d'un tel sujet, tel qu'il est en lui-même, on n'en viendrait jamais à bout ; mais en usant d'images, on peut décrire comment le Christ est descendu, une bannière à la main, a frappé les diables, les a expulsés et a dévasté la citadelle de l'enfer.

(1) *Luthers Werke* (éd. de Weimar, t. XXXVII, p. 63).

Il serait facile de demander avec un sourire quelle sorte de bannière il avait en main quand il prit la citadelle de l'enfer, de quoi elle était faite et pourquoi elle ne fut pas brûlée au feu de l'enfer... Mais des chrétiens pourraient difficilement être assez obtus pour croire que les choses sont arrivées sous cette forme extérieure... Ils parlent [donc] en toute simplicité de telles choses, de même que la doctrine des réalités divines est toujours exposée sous des images extérieures grossières, de même aussi que le Christ usa d'images et de paraboles en parlant des mystères du Royaume des cieux » (1).

Ce texte est sans doute digne de retenir l'attention par lui-même, mais beaucoup plus encore ce qu'en tire le Dr. Aulén en l'appliquant à la plus étrange des métaphores patristiques, à laquelle il semble que Luther ait pris un plaisir particulier : celle du démon trompé, avec tout le luxe d'expressions volontiers grotesques dont elle peut s'accompagner. Il ne faut pas voir là autre chose, croit G. Aulén, que cette affirmation : pour nous, et pour toute créature (2), le « Deus revelatus », *en tant même que revelatus*, reste le « Deus absconditus ». En d'autres termes, en s'incarnant, en venant prendre part à notre lutte, Dieu reste Dieu ; toute créature qui penserait donc qu'en se livrant comme il le fait par amour il tombe sous nos prises et qu'elle peut en abuser se tromperait elle-même et consommerait du coup sa propre ruine (3).

Mais passons à la physionomie particulière que prend le conflit divin chez Luther, et où G. Aulén voit sa plus profonde originalité. Cette originalité tient aux ennemis

(1) P. 125.

(2) Au moins dans l'économie actuelle, obscurcie par le péché.

(3) Cette interprétation paraît une application singulièrement intéressante du principe catholique que le surnaturel, en tant que tel, est actuellement l'objet de la seule foi, et non pas d'aucune « expérience religieuse ».

qu'il dénombre. Nous avons vu que les Pères, généralement, en comptaient trois : le péché, la mort et le diable, soit qu'ils insistassent davantage sur la mort, comme saint Athanase, ou sur le diable, comme saint Grégoire de Nysse. Comme saint Paul lui-même, Luther y adjoint la Loi et reprend sur ce thème (avec l'orchestration dont il était capable !) toutes les variations pauliniennes. Cependant, sa caractéristique la plus marquante est le cinquième ennemi qu'il ajoute (1) : la Colère de Dieu. Cette idée de la Colère de Dieu, considérée comme un « ennemi » à vaincre, est ce qui, d'après le Dr. Aulén, nous conduit droit au cœur de la théologie de Luther.

Nous avons vu comment, pour les Pères, le dualisme, tout en demeurant très réel entre Dieu et les puissances hostiles, s'avérait relatif, puisque les puissances hostiles elles-mêmes ne pouvaient subsister qu'en tant qu'exécutrices des jugements divins. Chez saint Paul, par contre, la même relativité s'affirme en sens inverse : c'est la Loi, expression sainte de la volonté de Dieu *pour l'homme*, qui, sous un certain rapport, n'en apparaît pas moins comme l'ennemi à vaincre. Luther va jusqu'à la source de l'antinomie et n'hésite pas à la mettre en Dieu lui-même, entre sa volonté *sur l'homme*, en tant que celui-ci est auteur du péché, et cette même volonté en tant qu'elle surmonte l'état de fait résultant du péché par un acte d'amour surabondant. L'important est de ne pas croire qu'il s'agisse là, par suite, d'un semblant de colère. Sinon, la Croix n'aurait pas de sens. Mais elle en a un ; car le péché est une terrible réalité. Dieu ne fait donc pas comme si cette réalité n'était pas, ou comme si le péché n'était pas le péché : sa colère est aussi réelle que le péché peut l'être. L'amour de Dieu, cependant, par la Croix de Jésus, bannit en nous

(1) Bien entendu, il l'emprunte à l'Écriture, et à saint Paul lui-même, mais ses développements lui sont personnels.

la crainte, non pas en supprimant cette colère, mais en la transcendant.

Le Dr. Aulén signale le parallélisme avec la notion, liée à la théorie anselmienne, de l'opposition surmontée entre la justice et la miséricorde divines. Mais, pour lui, deux différences essentielles empêchent de tirer de ce parallélisme aucune assimilation véritable. La première est qu'aux termes abstraits de justice et de miséricorde, Luther a préféré les termes concrets de Colère et d'Amour, parce que, pour lui, l'essentiel est que Dieu s'engage personnellement, pour ainsi dire, dans le mystère du péché et de sa rédemption. La seconde différence est que, dans la théorie de saint Anselme, la solution serait cherchée par le moyen d'une sorte de compromis rationnel : la satisfaction juridique, selon les modalités légalistes qu'envisage le *Cur Deus homo* ? Mais, dans l'idée « classique » telle que Luther l'a poussée à bout, l'évidence éclate que c'est le seul paradoxe de l'amour divin, débordant et emportant tous les cadres légaux, ou même rationnels, qui a pu trouver la solution, solution qui est vitale et ni conceptuelle ni entièrement « conceptualisable », si nous osons forger ce terme.

* * *

Nous nous en sommes tenu, dans cette analyse, aux éléments les plus personnels dans l'ouvrage du Dr. Aulén, c'est-à-dire à ce qu'il nomme l'idée « classique » de l'expiation. Ce faisant nous avons, nous n'hésitons pas à l'avouer, laissé de côté ce qui pourrait susciter les critiques les plus justifiées. Il était difficile, en effet, à partir d'une telle intuition, de garder toujours la balance d'une exacte justice pour ce qui a pu en voiler l'objet. Malgré des considérations très sûres et très fortes dans l'ensemble, le traitement de la théorie que l'auteur nomme « subjective » appellerait déjà plus d'une réserve : on n'a pas toujours le sentiment

qu'une pleine justice soit rendue à l'âme de vérité que cache la conception superficielle du péché, et du rapport religieux en général, que le Dr. Aulén pourchasse sans pitié. Mais l'objection se fait plus forte dès qu'il s'agit de la théorie anselmienne. Le présupposé de tout le livre — que l'idée « classique » suppose une continuité de l'action divine brisée par l'autre conception « objective » — apparaît comme une simplification outrancière. Que le *Cur Deus homo ?* mette spécialement en lumière le rôle de l'humanité du Christ dans la rédemption, cela n'est pas douteux. Mais il n'est pas douteux non plus que la divinité du Sauveur est une pièce essentielle au système anselmien. Pourquoi donc le Dr. Aulén le méconnaît-il ? Ne serait-ce pas tout simplement parce qu'il commence par méconnaître la part faite à l'humanité dans l'idée « classique » ? L'explication qu'il donne de certains textes de saint Irénée ou de l'Épître aux Hébreux (1) semble ne pouvoir être caractérisée que par la formule anglaise « to explain away ». Nous trouvons là des affleurements significatifs d'une tendance mieux voilée dans l'ouvrage de M. Nygren, *Eros och Agape* (2), mais partout sensible aussi bien chez lui. Cette tendance n'est pas autre chose que celle qui, dès les débuts du luthéranisme, a poussé vers des positions inconciliables avec la position catholique. Nous pouvons dire qu'elle consiste à opposer Dieu et l'homme comme si aucun acte ne pouvait être de Dieu pour autant qu'il est de l'homme, et réciproquement. Le terme de cette tendance est évidemment la justification forensique et tout ce qui s'y rattache.

Cependant, l'un et l'autre des écrivains dont nous parlons semblent attentifs à éviter le mortel non-sens d'un « salut », ou d'une « grâce » sans nul contenu positif. Aussi admettent-

(1) Cf. p. 49 et p. 93.

(2) Dans son premier volume, le seul que nous ayons analysé en détail, mais par la suite elle s'étale au grand jour.

ils que la réalité créatrice de l'œuvre divine se traduise nécessairement par la présence de quelque chose de réel dans l'homme : l'ἀγάπη, ou bien la délivrance effective de Satan et la réconciliation non moins effective avec Dieu. Et cela est le progrès immense, il ne faut pas hésiter à le dire, que marque « l'école de Lund » par rapport à la scolastique protestante « orthodoxe », aussi bien que par rapport à Barth. Mais cette réalité mise dans l'homme, on dirait que M. Nygren et le Dr. Aulén ne peuvent la considérer comme divine qu'aussi longtemps qu'elle ne transforme pas l'homme lui-même. Pour user d'une image, disons qu'ils imaginent la présence de cette réalité comme les catholiques imaginent celle de l'Hostie dans le ciboire et non pas dans le communiant. L'ἀγάπη passe à travers nous plutôt qu'en nous : c'est Dieu qui aime en nous (et sur cela nous sommes bien d'accord) ; mais ce n'est que lui (et ici toute la tradition chrétienne, croyons-nous, s'insurge avec nous, si l'on exclut par là que l'amour de Dieu puisse devenir, par sa grâce, l'amour de notre propre cœur). C'est Dieu qui triomphe du diable dans l'homme, en Jésus-Christ, mais ce triomphe ne devient pas nôtre. Mais alors, est-ce nous qu'il réconcilie ? ou faudra-t-il dire qu'il se réconcilie lui-même avec lui-même ?

Transcendantalisme exagéré ? Non pas. Il nous faut reprendre ici la même remarque que nous avions déjà faite touchant l'œuvre de M. Nygren ; mais maintenant son exacte portée s'éclaire peut-être. Ce n'est pas d'être allé trop loin dans son sens, mais trop timidement, que nous reprocherions également au Dr. Aulén. Il semble qu'il persiste à considérer Dieu et l'homme comme des êtres du même genre, dont l'agir s'additionnerait, de sorte que nul acte ne pourrait être *tout de l'un* en étant aussi de l'autre. Mais n'est-ce pas là oublier en fait cette différence radicale entre le créateur et la créature qu'on est si jaloux de sauvegarder ? Comment Dieu se montre-t-il créateur ? sinon

justement parce que son action n'est pas susceptible d'entrer en composition avec celle des autres, mais qu'il les fait être ce qu'ils sont, et donc parce qu'il leur donne, *par sa propre et inimitable activité*, de poser des actes qui n'en seront pas moins *leurs* autant que des actes peuvent l'être? Aussi longtemps que cela ne sera pas admis, ce n'est pas seulement, il faut le dire, le fond de la conception anselmienne qui paraîtra inadmissible, mais encore l'implication nécessaire de l'Incarnation dans l'idée « classique » qui restera une énigme pour ses plus chauds partisans. Si Dieu, aussi bien fait homme que restant purement transcendant par rapport à l'homme, nous sauve sans nous, il n'y a aucun sens à l'Incarnation ; elle n'apporte rien de neuf.

Nous ne voulons pas pousser plus loin ce problème ; disons seulement qu'ici gît, croyons-nous, la difficulté fondamentale dont la théologie de Lund n'est pas parvenue à se dégager. Empruntant une expression fameuse de Luther, nous l'appellerions volontiers la « captivité babylonienne » de la théologie protestante depuis le XVIe siècle.

Mais, cette critique une fois formulée, ajoutons que le Dr. Aulén, comme M. Nygren, a su expliciter avec bonheur un thème qui paraît des plus féconds. Quelques discussions de détail que puisse provoquer sa synthèse — laquelle demanderait d'ailleurs à être reprise et étoffée davantage, mais qui le pourrait difficilement, reconnaissons-le, sans perdre de sa puissance de trait — , il semble impossible de ne pas en tenir compte. Dans la délinéation de ce que le christianisme apporte de plus nouveau, comme fait divin dans l'histoire humaine, comme initiative divine, elle mérite au moins l'intérêt qu'il nous a paru digne d'attacher à l'œuvre d'A. Nygren, et ce n'est pas peu dire.

D'autre part, on verra sans peine sa portée unioniste. En premier lieu, que fait le Dr. Aulén, dans tout son livre, que dégager l'histoire des dogmes de positions empruntées

à la théologie et à la polémique protestantes du passé ? Et quel est l'effet premier de cette méthode, si ce n'est de montrer la continuité avec le Nouveau Testament d'une considérable portion de la tradition catholique et de la réhabiliter ainsi, aux yeux des protestants eux-mêmes ? Ne serait-ce que par la manière décisive dont cet ouvrage renverse les préjugés sur l'hellénisation déformante qui serait la tare de la théologie patristique, et ceux sur la théorie, prêtée encore aux Pères, d'une rédemption « physique », matérialisant la grâce et rendant la Croix inutile, son apport serait déjà considérable. Que dire lorsque nous le voyons repousser d'une façon si pertinente le reproche, fait à la plus ancienne théologie catholique, d'avoir corrompu l'évangile par une mythologie dualiste ?

Mais ne faut-il pas aller plus loin ? N'avons-nous pas nous-mêmes, sous la pression de la controverse protestante du siècle dernier, été tentés parfois d'abandonner des positions catholiques hautement traditionnelles, mais que la science « indépendante » nous persuadait de croire condamnées ? N'avons-nous pas cru voir, par exemple, dans l'enseignement de ceux que l'Église nous donne comme ses Pères, de vastes édifices s'écrouler d'un bloc, comme s'ils étaient frappés d'une irrémédiable caducité ? Or, voici que des auteurs protestants, comme le Dr. Aulén, reconnaissent aujourd'hui, voire proclament, qu'on s'était trop pressé de déclarer « scientifiquement établi » ce qui n'était que le décalque de préjugés confessionnels ; leur honnêteté ne doit-elle pas engager les historiens catholiques à relever la tête et à revendiquer de nouveau tout l'héritage d'un passé qui est le leur et qui, pour l'Église, n'a pas cessé d'être un présent ? Et n'est-il pas profondément encourageant de penser que, ce faisant, loin d'accroître l'étendue des conflits, on se trouvera d'accord avec les meilleures aspirations de nos frères séparés ?

Enfin, il faut reconnaître l'intérêt d'une tentative comme

celle du Dr. Aulén pour retrouver au principe même de la pensée des Réformateurs, dépouillée des scholies étouffantes, un retour aux intuitions religieuses les plus traditionnelles. Il serait bien mesquin de ne voir là que l'apologie évidente du protestantisme. N'est-il pas bien plus catholique d'y saluer avec confiance une approche vers l'unique Église, restée l'animatrice invisible, mais non pas insensible, de ce qui subsiste de meilleur et de plus authentiquement chrétien chez les protestants ? Et même n'y a-t-il pas là l'indication d'une voie nouvelle qui pourrait s'ouvrir à l'apologétique catholique ? Celle-ci ne pourrait-elle pas, en effet, unir la plus grande vérité au plus grand amour en s'attachant à montrer chez les Réformateurs, non seulement les faiblesses et les manques, mais les intuitions positives ? Car ces intuitions, bien comprises et bien dégagées, pourraient se révéler à la fois comme ce qui garde une spiritualité authentique au milieu de l'erreur et comme ce qui ne cesse pas d'y appeler la *Catholica*.

L. BOUYER.

Deux importantes publications monastiques.

La toute récente et monumentale publication de dom Placide de Meester sur le monachisme byzantin (1) peut compter parmi les plus solides qui soient, pour faire connaître au monde occidental les trésors de la vie spirituelle et religieuse de l'Orient. Elle est, on peut le dire, le travail de toute une vie. L'auteur est bien connu dans la science ecclésiastique par ses nombreux ouvrages, articles et opuscules sur l'Orient byzantin et en particulier sur son monachisme. Qu'une publication de grande envergure vienne couronner sa carrière d'érudit, vouée depuis toujours plus ou moins au même objet, c'était le vœu, déjà bien ancien, de tous ceux qui le connaissent.

L'ouvrage fait partie de la collection des *Fonti* du droit ecclésiastique que la Congrégation pour l'Église orientale publie depuis un certain nombre d'années. Il est sans conteste un des plus beaux qui y aient parus, et plus que tout autre, il réussit à nous faire voir l'immense complexité des institutions religieuses de l'Orient byzantin, monde qui

(1) P. Placidus de Meester, *De monachico statu iuxta disciplinam byzantinam statuta selectis fontibus et commentariis instructa.* (Sacra Congregazione per la Chiesa orientale : Codificazione canonica orientale, Fonti, serie II, fascicolo X). Rome, Typ. Vatic., 1942 ; in-4, XL-524 p.

nous est généralement très fermé. On sait que le monachisme byzantin est, comme le monachisme bénédictin, un descendant du vieux monachisme oriental primitif des déserts d'Égypte. Mais entre cet ancêtre vénérable et ses héritiers quelque peu lointains, des modifications parfois profondes se sont produites. Nous aurons l'occasion de reparler de celles-ci plus loin.

Ce n'est pas sans peine que nous arriverons à donner ici une idée quelque peu adéquate de ce grand ouvrage. Pour que la clarté émerge de la masse de documents accumulés par l'érudition de l'auteur, celui-ci a rédigé dans une première partie d'environ 60 pages, à l'instar d'un code comme il le dit lui-même, 132 articles résumant la législation monastique de l'Église byzantine (plus un appendice de 12 articles sur les moniales) et groupés en 4 titres : I. *de monachico statu et de monachis in genere* ; II. *de monasteriis* ; III. *de regimine interno monasteriorum (coenobiorum, monasteriorum idiorrythmorum, scetarum, cellarum, hesychasteriorum, monydriorum, metochorum, monasteriorum consociatorum et confoederatorum)* ; IV. *de ingressu in monachicum statum, de mutationibus et de exitu*. Chaque article n'est nullement une formule de loi, mais fait plutôt figure de thèse dont la démonstration est abondamment fournie dans la seconde partie. Voici quelques spécimens de ces articles : art. I, § I : *Praeter statum laicalem et clericalem, agnoscitur ab Ecclesia tertius status qui dicitur monachalis seu monachatus* ; art. 4. : *Tria sont genera monachorum, quibus respondent tres vitae monachalis adspectus* ; 1. *anachoretae, qui omnino soli et in locis desertis degunt*, 2. *monachi qui in cellis separatis habitant, in quibus unusquisque lectioni aut labori, quin etiam ex parte laudi divinae seorsum indulget...* 3. *monachi qui gregatim et conjuncte vivunt, omnia communiter perficientes et possidentes. Hi dicuntur coenobitae...* ; art. 12 § I : *In jure ecclesiastico byzantino non habetur religiosorum virorum aut mulierum divisio in ordines* ; § 2. *Unicus*

est ordo : ordo monachicus qui constat ex omnibus monachis traditas leges monachatus observantibus.

La seconde partie, qui constitue le corps de l'ouvrage proprement dit et comprend 340 pages, se présente sous forme d'annotations aux articles de la première partie. Non seulement les collections officielles mais toutes les monographies se rapportant aux sujets traités sont signalées et largement mises à contribution. C'est une mine de citations — dont beaucoup sont introuvables même pour les savants — qui sont réunies ici ; rarement un ouvrage rendra à ce point de vue de plus précieux services. Toutes les littétures des pays ressortissant à l'Église byzantine y figurent : grecque, russe, bulgare, roumaine, etc. et nombreuses sont aussi les études d'historiens occidentaux concernant ces matières qui y sont mises à profit. Les variations des différentes Églises par rapport aux notions, usages, typiques etc. sont ainsi juxtaposées et apparaissent facilement aux yeux des lecteurs. L'ouvrage fait songer un peu, par sa forme, au *Kalendarium utriusque Ecclesiae* de Nilles, avec cette différence toutefois que l'ensemble forme ici un corps beaucoup plus complet et beaucoup plus cohérent.

Les notions de moines, monachisme, monastère, profession monastique, règle, clôture, etc. sont ainsi extrêmement fouillées, ce qui rend cette étude indispensable à tout spécialiste. Les titres II et III *(de monasteriis et de regimine)* revêtent un caractère plus particulier, où les institutions orientales sont considérées dans ce qui les distingue extérieurement des nôtres au point de vue de la législation, de leurs biens, de leurs rouages et de leur fonctionnement. Pour être synthétisées, ces deux parties exigeraient une étude à part, qui reviendrait sans doute, mais en plus grand, et sous une forme plus approfondie, au chapitre que l'auteur a consacré jadis au monachisme oriental moderne dans son ouvrage : *Voyage de deux bénédictins au Mont Athos.*

Le titre IV, comme le Ier, ouvre des horizons très larges

sur toute l'histoire du monachisme en général, et nous permet, par la confrontation des usages de l'Orient et de l'Occident que ce livre nous suggère, de tirer beaucoup de conclusions utiles. Nous allons y revenir bientôt.

L'index de l'ouvrage ainsi conçu a été jugé suffisamment important pour former à lui seul une troisième et dernière partie. Il comporte à peu près 100 pages, et constitue presque un lexique : mais il est surtout très complet et extrêmement divisé, ce qui en rend la consultation des plus commode. C'est peut-être la partie qui rendra le plus de services, car elle restitue souvent une unité à des sujets auxquels la complexité et la méthode avaient donné un aspect fragmentaire. Le livre se termine par un *Addenda et corrigenda* de 15 pages. Signalons aussi, pour ne rien omettre, un exposé général de la bibliographie qui figure en tête du volume.



Les caractères principaux du monachisme oriental en regard des institutions de l'Occident (c'est du monachisme byzantin qu'il s'agit ici *ex professo*) sont :

1. Une prédominance marquée pour la vie contemplative (*monachica vita et quae in ea peragitur contemplatio, res est sacra*. Nov. CXXXIII de Justinien, citée en tête du *Proemium* de l'ouvrage), et une tendance à considérer le monachisme sous son aspect « sacral », jusqu'à le qualifier de mystère (p. 404), alors qu'en Occident, la contemplation a généralement été tempérée par une part d'action et que le point de vue juridique des vœux a prévalu ;

2. Une nostalgie constante de la tradition monastique primitive, et une aspiration vers la vie anachorétique où la valeur contemplative du monachisme est davantage sauvegardée ; en conséquence, un dispositif général dans la législation des monastères pour permettre, à côté de la

vie commune et comme malgré elle, à l'intérieur même de l'existence monacale, des « étages » de perfection et des degrés de vie de plus en plus retirée, jusqu'à la cellule érémitique (art. 4, § 1 et 2, art. 10). Même groupés et entraînés vers la vie commune comme vers un idéal plus élevé par de très grands législateurs tels que S. Basile, les orientaux ne s'y sont jamais totalement résignés. En Occident au contraire, la vie commune pure et simple telle qu'elle est énoncée dans la règle bénédictine a prévalu résolument, et la tradition monastique ne s'en est plus jamais départie. L'érémitisme ou ce qui en approche le plus s'est réfugié chez nous dans des institutions d'exceptions.

3. L'Orient ignore totalement les différences d'Ordres religieux (art. 12) comme il y en a en Occident depuis le XIe siècle. D'autre part, à l'intérieur de beaucoup de monastères existent des degrés de sévérité, d'obligations et de perfection (rasophores, microschèmes, megaloschèmes, art. 10). L'Occident, qui ne s'est pas accommodé de ces variations internes, a vu un jour éclater la rigidité régulière de son monachisme, ce qui a donné naissance à des Ordres nouveaux qui, renonçant à l'équilibre des anciens éléments de la vie claustrale et à la *regula monachorum*, ont été cependant autorisés dans l'Église pour des buts spéciaux, suivant une autre règle que celle des moines et allégés d'un certain nombre des observances traditionnelles.

4. L'idée d'une profession simple ou temporaire est totalement inconnue. Celle d'une dispense de l'état monastique a toujours été réprouvée comme un abus (art. 129 et 132, cfr. p. 404) et le lien de la profession a toujours été considéré comme indissoluble. Dans l'Église occidentale, cette idée jadis reçue s'est relâchée peu à peu au cours de ces derniers siècles, et est depuis le nouveau Code totalement abandonnée.

5. L'Ordre monastique n'est jamais *religio clericalis* en Orient, mais est foncièrement distinct de la cléricature

(art. 1) ; le sacerdoce des moines, auquel l'antiquité s'est souvent opposée, est admis comme auxiliaire sacramentel de la vie sainte, mais n'en constitue nullement un élément : les supérieurs eux-mêmes ne sont pas traités différemment, au moins en principe (cfr dans l'Index les endroits cités au mot *Sacerdos*). En Occident, le caractère « sacral » du monachisme est moins en vue, et a été absorbé en partie par le côté juridique de la profession ; d'autre part, il y est pour ainsi dire contrebalancé par l'ordination sacerdotale, qui est entrée de plus en plus dans les usages, jusqu'à devenir finalement presque une règle. A côté de la *religio clericalis* (dont aujourd'hui la religion monastique), l'Occident connaît il est vrai une *religio laicalis* ; mais elle n'a rien de commun avec l'ancien monachisme ni avec l'idéal du monachisme oriental.

On n'expliquerait rien ou on expliquerait mal tout problème qui se poserait ici en disant que l'Église orientale en est restée dans ses institutions au stade de développement que l'Église latine avait acquis au Xe siècle. L'Église orientale s'était assimilée bien avant le Xe siècle les éléments fondamentaux de son équilibre, tandis que l'Occident était encore en plein travail. Le grand travail de l'évolution chrétienne de l'Orient était achevé pratiquement au VIe siècle, dès avant Justinien qui l'a plutôt figée, alors que la nôtre n'a été accomplie qu'au XVIe. Ce sont deux mondes très différents aux divergences marquées.

Pour saisir davantage ce tableau comparatif très général, il faut remarquer aussi — et le présent ouvrage nous le laisse entrevoir — combien l'institution monastique de l'Église byzantine fait partie intégrante de celle-ci, combien toute la vie de l'Église la suppose, et combien réciproquement elle est soutenue par elle. Le monachisme byzantin n'a sa raison d'être qu'au sein de ce monde religieux, dont il est comme un sommet de construction, et, séparé de lui, il perd son sens et sa valeur. Et ceci est vrai plus encore

peut-être de ce monachisme que de n'importe quelle autre forme de vie monastique orientale. De plus, contrairement à ce que le profane pourrait penser, il y a dans le monachisme de l'Église byzantine, malgré des différences dues aux tempéraments nationaux et aux traditions qui y correspondent, non seulement une réelle homogénéité, mais encore une très grande unité de complexion, une très grande richesse organique. Le monachisme byzantin constitue une forme très caractéristique monachisme, tant au point de vue juridique que liturgique et spirituel. Il est assez différent du vieux monachisme égyptien, bien qu'il ait avec lui une incontestable parenté. Depuis le concile de Chalcédoine (451) et depuis Justinien surtout — pour le monde grec tout d'abord, et plus tard pour les autres pays en vertu d'une adaptation des mêmes lois — le monachisme byzantin a été entouré d'une législation rigoureuse, qui dépasse de loin en importance les prescriptions monastiques du droit occidental. Il a été un des facteurs les plus féconds du développement liturgique de la grande Église dont il est seul à peu près à posséder totalement la richesse. Vers la même époque, une littérature dont l'ouvrage le plus connu est la *Hiérarchie céleste* du pseudo-Denys, l'a intégré dans une conception théologico-mystique de l'Église qui ira toujours en se développant. Qui plus est, il représente toute une tradition spirituelle bien à part, et dont la nostalgie de l'austère perfection primitive, nous l'avons dit, cherchant à dépasser la communauté, créera le type du mégaloschème, particulièrement essentiel au monachisme byzantin : le témoin le plus représentatif de ce type sera l'hésychasme, totalement inconnu en Occident et dont on ne trouve pas l'équivalent non plus dans le monachisme des autres Églises. Ce dernier point, il est vrai, le présent ouvrage ne nous fait que le soupçonner. L'auteur s'est borné ici — c'était sa tâche — à un travail avant tout juridique, destiné à éclairer les sources du Droit.

Mais il est impossible que deci-delà quelque lumière ne perce, qui ne soit pour nous un indice précieux. Un travail semblable à celui-ci serait à faire pour la spiritualité monastique de l'Orient byzantin. Mais qui pourrait l'entreprendre ? Il est relativement aisé de pénétrer des lois et d'en coordonner la substance. Derrière ce monument juridique, on en sent un autre, et de bien autre taille : l'impénétrable monde spirituel de cette tradition monastique dont nous ne savons encore presque rien.

* * *

En regard du monachisme byzantin, le monachisme occidental peut apparaître comme situé en une position extrême, et beaucoup plus proche, tout compte fait, des ordres latins — parmi lesquels il a du reste finalement pris place, — que de la tradition byzantine dont nous avons parlé jusqu'à présent. L'Église orthodoxe, héritière en droite ligne de ces traditions, semble adopter ce point de vue puisque, contrairement à son usage habituel en matière sacramentelle, elle ne reconnaît pas dans la profession monastique même solennelle d'un latin, l'équivalent de sa consécration monacale, et que à supposer que l'Union se fasse, elle ferait sans doute, d'après sa théologie, refaire à un moine latin qui entrerait dans un de ses monastères, une nouvelle profession.

C'est que, dans l'Église occidentale, le monachisme n'a trouvé définitivement sa formule qu'assez tard, avec le développement de la vie bénédictine, qui lui a donné un caractère très particulier, inconnu des formes monastiques de l'Orient. Nous disons « vie bénédictine » plutôt que « règle bénédictine » et ce à dessein. En effet, à considérer la règle bénédictine en elle-même dans son texte et à la comparer à la littérature monastique antérieure, elle est manifestement soudée au vieux monachisme oriental des *Vitae*

Patrum, à celui que nous a fait connaître Cassien, et même jusqu'à un certain point à celui des ascétiques de S. Basile, d'où est également sorti le monachisme byzantin. S. Benoît a connu, aimé, vécu la vie des anciens Pères d'Égypte, et les orientaux eux-mêmes le vénèrent comme un des Pères du monachisme. S'il a tempéré pour son milieu la rigueur primitive, s'il l'a adaptée, s'il en a même en bon romain transformé le cadre, c'est néanmoins sans contredit à cette tradition que sa règle se rattache. Mais une tendance de l'esprit latin plus profonde et plus large que le romanisme de S. Benoît eut bientôt fait de lui imposer une évolution. Avant sa règle, en effet, et à côté d'elle, une autre manifestation de la vie régulière existait en Occident, dans toutes sortes de groupements ou d'essais qui n'ont jamais eu la fortune de s'implanter, mais sont éclos spontanément deci-delà. Rarement ces groupements pré-(ou extra) bénédictins ont ressemblé aux formes orientales du monachisme ; presque toujours c'est la vie cléricale ou une pieuse assemblée de vierges qui s'est organisée dans une cité autour d'un saint évêque, ou d'un prêtre zélé, lequel a laissé souvent un embryon de règle. C'est le cas de S. Eusèbe de Verceil, de S. Victrice de Rouen, de S. Martin de Tours, de S. Ambroise, de S. Augustin, de S. Césaire, de S. Paulin de Nole et même de S. Jérôme. Une sorte de vie commune liturgique, comme on n'en rencontre guère en Orient — l'ancêtre au fond de ce qu'on appellera plus tard la vie canoniale — est à la base de tous ces essais. Ces formules assez vagues et assez imparfaites de monachisme — nommé souvent monachisme épiscopal ou urbain — sont foncièrement harmonisées avec le caractère latin, qui se complaît volontiers dans les groupements hiérarchiques, dans le culte, les offices célébrés autour d'un sanctuaire, et dans une forme avant tout liturgique de la vie pieuse. Le mo-

nachisme bénédictin n'aurait pu échapper à leur influence (1).

Cette formule reprendra du reste en Occident, d'une manière stable et au grand jour, à partir du XI[e] siècle dans les institutions de chanoines réguliers, qui seront le point de départ de la scission des Ordres. Mais pendant les six siècles précédents, elle aura tendance à composer inconsciemment avec la règle de S. Benoît, et sera par le fait même un des éléments importants de la vie bénédictine. De même que la règle colombanienne fusionnera plus ou moins en beaucoup d'endroits avec la règle bénédictine à mesure que celle-ci se propagera, ainsi le germe « canonial », si l'on peut ainsi parler, a fusionné avec la Règle dans le développement de la plupart des monastères, s'implantant bon gré mal gré par une secrète connaturalité de l'esprit latin, dans le vieux cadre monastique importé d'Orient, et lui faisant subir des modifications considérables. La législation monastique de l'Occident est très fréquemment mêlée, et pour cause, à la législation canoniale, et ce que nous appelons « tradition bénédictine » est fort souvent le résultat et de cette législation et de la Règle. Ajoutons à cela que les spiritualités augustinienne et grégorienne sont venues parallèlement donner un autre contour à la pensée religieuse primitive. L'introduction de plus en plus grande du sacerdoce dans le monachisme, la récitation bien ordonnée et le chant de l'office en commun, l'usage quotidien du chapitre et des messes conventuelles, la pompe liturgique et plus tard les pontificaux des abbés sont des produits de cette double tradition. De plus, en même temps que les moines bénédictins s'approprieraient progressivement tous ces éléments de vie, le culte de leur « Père » S. Benoît se

(1) Les monastères basilicaux constituent sans doute la première étape de ce développement.

développerait aussi chez eux, et comme, à l'époque où les ordres nouveaux se fondèrent, ils avaient conservé fidèlement avec leur règle toutes ces additions accumulées au cours des âges, — additions que les nouveaux fondateurs chercheraient plus tard à éliminer au moins en partie —, ils se posèrent vis-à-vis de ces nouvelles institutions comme l'« Ordre ancien » et conservateur par excellence, celui qui n'est pas seulement « monastique », mais celui qui n'est ni de S. Norbert, ni de S. Dominique, ni de S. François, ni d'autres encore, et se revendique en conséquence « de S. Benoît ».

L'attache au vieux « monachisme » n'allait-elle pas s'oblitérer un peu en l'occurrence ? En tous cas, on comprendra fort bien qu'une *Histoire de l'Ordre de S. Benoît* telle que nous la présente D. Philibert Schmitz (1) — c'est de cet ouvrage que nous allons maintenant parler — puisse se concevoir sans qu'il faille se reporter nécessairement au monachisme primitif. Jusqu'à présent, la plupart des auteurs qui abordaient l'histoire bénédictine avaient tenu à retracer ces origines lointaines. Le dernier en date qui adopte cette manière fut D. St. Hilpisch qui, dans son *Histoire du monachisme bénédictin* (2), avait donné quelques chapitres remarquables sur ce sujet, et on pourra toujours avantageusement s'y reporter. La méthode adoptée par D. Ph. Schmitz a pour elle de saisir bien cette réalité, à savoir que le monachisme bénédictin est un monachisme à part, qui n'est ni le monachisme primitif, ni encore moins le monachisme oriental, non plus que le vieux monachisme

---

(1) Dom Philibert Schmitz. *Histoire de l'Ordre de Saint Benoît*. T. I : Origines, diffusion et constitution jusqu'au XIIe siècle ; T. II : Œuvres civilisatrice jusqu'au XIIe siècle. Maredsous, Les Éditions de Maredsous, 1942. 396-430 p.

(2) S. Hilpisch, *Geschichte des benediktinischen Mönchtums in ihren Grundzügen dargestellt*. Fribourg-en-Br., Herder, 1929.

urbain ni le monachisme des branches qui ont voulu, en se détachant du tronc, retourner à des conceptions plus austères.

Disons à présent quelques mots de l'ouvrage lui-même. Les deux premiers volumes seuls ont paru. Deux autres doivent suivre, qui reprendront le travail à partir de la fin de la querelle des investitures (milieu du XII[e] siècle) jusqu'en l'époque moderne. La caractéristique de cette grande histoire de l'Ordre de S. Benoît est de considérer celui-ci en fonction du milieu social dans lequel il a pénétré et s'est développé — tout en étant le ferment par excellence du développement même de ce milieu — à savoir la civilisation de l'Europe occidentale. Ce que nous disions plus haut du monachisme byzantin et de sa soudure organique avec la grande Église, doit se dire bien plus encore du monachisme bénédictin et de l'Occident. L'Église s'était développée en Orient dans un monde complètement civilisé, et le monachisme avait été un des éléments les plus vitaux de cette Église (1); en Occident, l'Église s'est répandue dans un monde barbare qu'elle a civilisé, et le monachisme a été le moyen le plus actif de ce rayonnement : comme on le dit vulgairement, « ce sont les bénédictins qui ont civilisé l'Europe ». Encore aujourd'hui ils portent la marque de ce labeur : tout le monde reconnaît qu'ils font partie intégrante de l'Europe civilisée, où ils auront toujours à exercer leur véritable et authentique fonction. C'est l'histoire de l'Ordre de S. Benoît sous cette optique très générale qui est entreprise ici. Sans doute, aucun point de vue particulier n'a été négligé, et la trame de cette histoire est justement faite de points de vue particuliers ; mais à considé-

(1) En Russie cependant le monachisme byzantin eut au moyen âge un rôle civilisateur comparable à celui des bénédictins en Europe occidentale. A côté des éléments matériels et littéraires de la culture, ils y ont apporté leur vie religieuse, qui était celle de l'Église byzantine postérieure à Justinien.

rer l'ensemble, c'est cette perspective qui prime incontestablement. Aussi bien, l'histoire proprement dite de l'Ordre comme tel jusqu'au milieu du XIIe siècle ne compte-t-elle que les deux premiers livres du 1er tome (soit 247 p.). Elle part de S. Benoît et poursuit, d'étape en étape, la diffusion de sa règle : S. Grégoire-le-Grand et l'Angleterre, la Gaule, l'Italie, la Frise et l'Allemagne, — pour en arriver à l'organisation carolingienne de la vie monastique sous la règle bénédictine. Viennent ensuite (L. II, du Xe au XIIe s.), l'histoire des réformes de Cluny, des Flandres, de Lotharingie, des restaurations en Allemagne et en Angleterre, l'établissement de la règle en Espagne, dans les pays nordiques et en Orient. Le IIIe et dernier livre du t. I entreprend l'histoire constitutionnelle des monastères, leurs rapports entre eux, d'où sortiront les groupements et plus tard les congrégations monastiques ; rapports avec le clergé, la papauté et les laïcs, histoire complexe et souvent pénible de la commende et de la sécularisation des monastères.

Au t. II, divisé en 4 livres, est exposée en détail : 1° l'activité économique des monastères : agriculture, exploitation des domaines, affectation des revenus, œuvres de bienfaisance (L. I) ; 2° l'activité intellectuelle : études, écoles, bibliothèques, productions littéraires dans les sciences sacrées, historiques, profanes, naturelles (L. II) ; 3° l'activité artistique, architecture, sculpture, peinture, enluminure, orfèvrerie, musique. Le livre IV est consacré à la spiritualité bénédictine, dont nous dirons un mot tout à l'heure. On devine, à cette nomenclature, que le passé bénédictin est présenté dans cet ouvrage comme un fleuve charriant d'innombrables richesses, qui écrasent le lecteur par l'amas de choses qu'il roule devant lui. L'Ordre bénédictin est tellement entré dans tous les domaines de la civilisation que devant ce ruissellement de preuves, que l'auteur n'a point pris garde de ménager, on est parfois tenté de demander grâce.

Il avait du reste à sa disposition une immense ressource : rédacteur depuis de nombreuses années du *Bulletin d'histoire bénédictine* (annexé à la *Revue bénédictine*) fondé jadis par son prédécesseur dom Berlière, il avait sous la main par conséquent la liste faite par lui et à peu près complète de toutes les monographies et publications parues sur toutes les questions traitées ici. Le « Bulletin » est mis à profit d'une manière exhaustive, et tout ce qui a été écrit sur l'Ordre de S. Benoît a été épinglé et utilisé. La bibliographie qui accompagne discrètement le texte, et qui a le mérite d'être sans prétention aucune, est d'une amplitude incomparable. De plus, c'est la première fois que l'histoire de l'Ordre bénédictin a été entreprise d'une manière un peu complète. Tant d'éléments entrent en ligne de compte, et il y a tant de pistes à suivre, étant donnée précisément l'indépendance des monastères — c'est plutôt l'histoire de ceux-ci que celle de l'Ordre qu'il faudrait écrire — qu'une histoire générale n'avait guère été tentée. L'auteur a trouvé une formule qui pouvait embrasser le tout ; une véritable synthèse en pareille matière n'était guère possible. Mais avant d'affirmer qu'il ait pleinement réussi, attendons la publication des deux derniers volumes ; d'autres que lui ont promis une histoire de l'Ordre dans les siècles récents et n'ont jamais pu y parvenir. Il est vrai que nous avons en ce cas un gage sérieux de sa promesse dans l'article du *Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastique*, qu'il a fait paraître il y a quelques années au mot « bénédictin », et qui s'étendait également à la toute la période moderne.

Pour achever de dire le contenu de l'ouvrage, notons qu'en appendice au Ier volume figurent trois études qui traitent respectivement de la date de la mort de S. Benoît, de l'histoire du texte de la Règle, et des commentaires de celle-ci ; plus une nomenclature de la chronologie bénédictine, des papes et des docteurs de l'Ordre, et, en appendice au second volume, un calendrier bénédictin très complet.

L'ouvrage comporte aussi quelques illustrations, reproductions d'enluminures ou spécimens d'architecture monastique. Il n'y a ni liste bibliographique ni index systématique : ils viendront sans doute après l'achèvement de toute la publication.

* * *

Nous voudrions revenir quelque peu, à propos de la spiritualité bénédictine, sur les considérations émises plus haut relativement aux deux formes de monachisme. Il est un point sur lequel la tradition bénédictine a toujours été fidèle à son origine orientale, c'est la doctrine spirituelle. S. Benoît recommande, à côté de la lecture de la Bible et des commentaires qu'en ont donnés les plus renommés des Pères, « les conférences et les Institutions de Cassien, les *Vitae Patrum* et les Règles de S. Basile » (t. II, p. 331). « Il se rattachait à ces grands maîtres... et au cours des âges les vrais bénédictins sont restés fidèlement attachés à ces lectures » (ib. p. 334). Le geste filial de S. Benoît se mettant sous leur égide et sous leur conduite a été imité par toute la tradition. Ces grands maîtres sont les « classiques » du renoncement des conseils évangéliques, et tous ceux qui ont aimé s'appeler « moines » ont toujours cherché à écouter attentivement leur doctrine, aussi bien qu'à la mettre en pratique. On s'est généralement borné, dans la tradition bénédictine, à méditer ces sources, et on a peu cherché à en suivre les évolutions postérieures qui se sont produites sous d'autres climats, sous le climat byzantin par exemple. Du désert, par Cassien et la règle bénédictine jusqu'en la vie de nos monastères modernes, une certaine tradition s'est établie ; mais cette tradition ne s'est jamais trouvée en contact avec les autres portions du même héritage qui, du même désert, par Cassien ou d'autres comme Évagre, se sont dirigées vers d'autres frontières.

De plus, on a lu ces classiques avec discrétion, en se les proposant comme un idéal spirituel vers lequel il fallait tendre, sans vouloir guère imiter le cadre de vie dans lequel leur doctrine avait été élaborée. Le cadre bénédictin est toujours resté ferme, et à ce point de vue, la Règle n'a jamais permis de divagation. D'autre part, les bénédictins ont peu à peu, sous l'influence de la conception canoniale de la vie monastique et en soulignant certains chapitres de leur règle, introduit la liturgie et l'office divin au rang de source spirituelle d'importance au moins aussi grande que la doctrine ascétique des anciens Pères. Ils ont généralement aussi prêté attention aux courants de la piété qui se sont produits en Occident après eux, et auxquels ils ont eux-mêmes touché, tout en les laissant cependant un peu en marge. Car leur règle, document patristique, a toujours exigé pour être comprise, que leur esprit fut en liaison avec l'ancienne pensée chrétienne, et elle les a rendus dans l'Église les constants témoins d'un passé toujours vivant, de ce qu'on pourrait appeler « la catholicité historique ».

Qu'il y ait eu du plus et du moins, dans ce retour aux sources, nous ne voudrions pas le nier. Fréquemment, dans l'histoire bénédictine, des âmes éprises des grandeurs du passé se sont tournées, mais plutôt avec fierté qu'avec mélancolie, vers les cîmes du monachisme primitif d'où l'Ordre bénédictin est descendu, et se sont repues de cette magnificence. C'est avec joie qu'elles se sont senties de la robuste race — *fortissimum genus* — des vieux moines. D'autres s'en tenant au développement traditionnel dont nous avons parlé, sans s'abstenir pourtant de cette vue grandiose, se sont davantage complus dans la position historique de « l'Ordre de S. Benoît » sous l'angle qui est celui de la présente histoire. Il s'en est même trouvé parmi les modernes, qui, dépassant le coup d'œil habituel de la tendance monachisante, ont cru s'autoriser de leur richesse ancestrale

pour caresser l'idée d'un monachat de consécration, semblable à celui du monachisme byzantin (1). Malgré la beauté de l'hypothèse, celle-ci ne nous paraît pas conforme à la tradition : entre le monachisme bénédictin et le monachisme byzantin, il n'y a pas eu de communication directe.

Leur commune origine pourrait-elle être un jour un terrain d'entente ? L'amour du vieux monachisme est resté fervent dans l'Ordre de S. Benoît, et la fidélité à son égard n'a guère connu de faiblesse. Chaque fois que des réformateurs ont établi un programme c'est toujours vers ces sources qu'ils se sont reportés, et il en sera sans doute ainsi toujours lorsque le besoin d'un nouveau coup d'aile se fera sentir. Que dans le monachisme byzantin, où la trace de l'antiquité est toujours vivante aussi, un retour vers ces sources se manifeste également : la vieille patristique monacale deviendrait du même coup le meilleur des points de contact entre les deux portions séparées de la chrétienté.

D. O. ROUSSEAU.

(1) Cfr. O. CASEL, *Die Mönchweihe bei St. Benedikt*, dans *Jahrbuch für Liturgiewissenschaft*, 1925, p. 22. — Voir aussi un curieux essai au moyen âge : D. A. WILMART, *Les ouvrages d'un moine du Bec. Un débat sur la profession monastique au XII*e *siècle*, dans *Revue Bénédictine*, 1932, p. 21.

Mouvement de prières pour l'Unité.

Il ne suffirait plus de parler de la seule *Octave* ou *Semaine de l'Universelle prière des chrétiens pour l'Unité*, du 18 au 25 janvier. La prière pour l'Unité chrétienne, grâce surtout aux efforts de M. l'Abbé P. Couturier, déborde cette semaine, revêt un caractère spécial et reçoit un essai de base théologique.

Voyons d'abord quelques détails sur l'Octave :

Le 8 février 1940, mourait son initiateur, à Graymoor (New York), le R. P. Paul Francis Wattson S. A., dont l'histoire a été intimement liée au mouvement pro-romain dans l'anglicanisme, et qui a été le fondateur de son organe, *The Lamp* (1903). Comme anglican encore, il instaura l'Octave en 1908. C'est en 1909 qu'il adhère pleinement à l'Église catholique et est suivi de toute la *Society of the Atonement* qu'il avait fondée dans l'anglicanisme américain, qui est depuis affiliée au Tiers-Ordre franciscain et qui a essaimé en dehors des États-Unis dans différents pays britanniques, ainsi qu'à Assise et à Rome.

Les tracts de propagande publiés par M. Couturier sont devenus d'année en année plus développés. Ils commentent la phrase « nous sommes en face d'un phénomène historique nouveau, unique dans l'histoire ; de tous les groupes chrétiens, montent, indépendantes, parallèles, d'immenses forces spirituelles d'intercession, convergentes toutes sur cette

même immense détresse qu'est la séparation des chrétiens, et sur ce même intense désir qu'arrive l'unité visible du royaume de Dieu, telle que le Christ la veut par le moyen qu'il voudra ». Ils contiennent encore des invocations approuvées par le Cardinal de Turin, et une traduction française de la messe *ad tollendum schisma*. Celui de 1943 ajoute « le chant de l'unité », parole et musique — c'est peut-être un premier acquis de l'émulation artistique pour l'Unité.

La maison Vitte de Lyon a édité, pour aider l'organisation des manifestations religieuses durant l'Octave, un opuscule *Octave de prières pour l'Unité de l'Eglise*, par le R. P. PONTNEAU, S. J., in-12 de 88 p. ; il réunit à cette fin huit lectures qui envisagent l'unité sous différents aspects, hormis celui des chrétiens séparés.

En 1941 : Célébration de l'Octave en Italie (Rome, Palerme et ailleurs) ; en Suède, la propagation de 7.000 tracts environ, donnant l'explication du but de la semaine, et autant d'exemplaires de prières imprimées, retraites, instructions, conférences à la Radio. Le centre de rayonnement est à Osby chez le Dr G. Rosendal. « Il semble, écrit-il, que dans l'Église de Suède, la semaine de l'Unité devienne quelque chose de « reçu ». Dans la cathédrale de Lund, par exemple, il n'est plus question que l'existence de la prière pour l'Unité soit regardée avec quelque arrière-pensée. Elle est devenue habituelle. » Des efforts furent faits pour étendre la célébration de la semaine aux autres pays scandinaves.

En Suisse, la semaine prit à Genève, du côté catholique, de grandes proportions et fut très suivie ; Mgr Besson prononça un sermon sur le mystère de l'Unité (imprimerie S. Paul à Fribourg).

En Angleterre, participation de l'Église anglicane toute entière (les archevêques d'Angleterre et de Galles ont béni l'intention de la semaine), et de nombreuses dénomi-

nations protestantes ; notons de très bienveillants articles dans la presse catholique romaine.

En France, cérémonies à Marseille, Nice et Lyon.

En 1942 le mouvement s'est encore développé dans les mêmes pays, et la prière a débordé la semaine. Ainsi en Angleterre plus de 2.000 personnes, catholiques, anglicans, orthodoxes et protestants ont observé 40 jours de prières pour l'Unité pendant le Carême, et, une seconde fois, 40 jours avant la fête de la Transfiguration du 6 août. Devant l'extension qu'a prise la semaine de janvier, le comité de continuation de la conférence universelle de *Foi et Constitution*, après consultation faite en 1940, a décidé, afin de ne pas disperser les efforts, de faire fusionner avec celle-ci sa propre semaine de prières observée précédemment de l'Ascension à la Pentecôte.

Les manifestations religieuses simultanées de la semaine, sont, aux yeux de M. Couturier, une première réparation pour le scandale que les divisions chrétiennes posent aux non-chrétiens. « Face à la laideur de leur séparation, cette simultanéité permettra enfin aux chrétiens d'*offrir* à leurs frères et à toute la création en attente, l'émouvante et visible beauté de l'unité de leurs efforts spirituels, prélude et gage de l'unité chrétienne, beauté transcendante à celle de toute harmonisation d'efforts simplement humains ». (*Prière pour l'unité chrétienne*, p. 17-18).

On le voit, comme nous l'annoncions, la semaine devient plutôt une manifestation particulièrement suggestive parce que visible, un « revival », dit M. Couturier, d'une prière pour l'Unité, plus large, constante et invisible, parmi les chrétiens séparés, elle-même s'élargissant en une « émulation spirituelle », une vie chrétienne entièrement dirigée vers ce but, en deux mots, suivant M. Couturier encore, un « monastère invisible ». Malgré la dispersion de ses membres ou de ses groupes de membres «le nom de monastère convient à cette totalité puisque la même souffrance (devant la sépa-

ration chrétienne), les mêmes désirs, les mêmes préoccupations, la même activité spirituelle, le même but rassemble dans le cœur du Christ cette multitude venue de « toutes les nations »... La clôture n'en est autre que l'inhabitation dans le Christ priant pour l'Unité, l'esprit, celui de l'universelle prière, l'action, celle de l'« émulation spirituelle » épanouie en tout domaine : le social, celui de la bienfaisance, celui de l'art, celui des études historiques ou théologiques ou ascétiques ou mystiques, celui de la prédication sous toutes ses formes, celui de l'éducation des enfants et des masses, celui de la direction spirituelle etc... » (*Où en est l'universelle prière des chrétiens...* p. 7).

Dans ce « monastère invisible », une large part appartient à l'Ordre de Citeaux. Depuis 1923, il possédait une « œuvre d'extrême Orient » ; celle-ci a adopté la cause de l'Unité chrétienne, avec le but de vivre d'abord sa mystique et de s'unir à la prière du Christ pour cette unité. Une brochure expliquera prochainement cette initiative cistercienne quant au but (l'Unité comprise très largement), et aux moyens spirituels et temporels. Jusqu'à présent, en plus des adhésions individuelles, vingt abbayes cisterciennes se sont aggrégées à l'œuvre, dont la plus active est la Trappe des Dombes dans l'Ain. Parmi d'autres communautés visibles réunies au « monastère invisible », citons : Maison bénédictine de l'Unité, à Olzai en Sardaigne, l'abbaye bénédictine anglicane de Nashdom, la Communauté de la Résurrection anglicane à Mirfield (York), la « Communauté de Cluny » (protestante) d'hommes, la maison protestante de retraites spirituelles à Grandchamp (canton de Neuchâtel) etc.

Le R. P. Villain S. M., dans *Émulation spirituelle,* expose différentes formes que cette émulation a prises et peut prendre. Il s'arrête principalement aux offrandes de vie pour l'Unité, et en expose longuement une des premières, celle de la sœur Marie Gabrielle Sagheddu, de la Trappe de

Grottaferrata (appelée pour cela « Trappe de l'Unité »), morte dans les sentiments de victime pour l'Unité le 23 avril 1939. Il se sert de *Della Trappa per l'unità della Chiesa, Suor Maria Gabriella* (1914-1939) préface d'Igino Giordani, coll. « Fortes in fide » nº 1., Brescia, Morcelliana, 1940, 250 p. (Depuis a paru *Amore e sacrificio per l'unità cristiana : Suor Maria Gabriella della Trappa di Grottaferrata,* Préface d'Edoardo Fenu. Rome, Pia società San Paolo, s. d.,176 p.).

Un fait spécialement intéressant sont les relations spirituelles qui ont existé entre la Trappe de Grottaferrata et l'abbaye bénédictine anglicane de Nashdom, qui fut spécialement touchée du sacrifice de sœur Marie-Gabrielle, et désireuse d'appliquer les mérites à la cause de l'union corporative de l'Église d'Angleterre à l'Église catholique, qui est la sienne.

L'auteur poursuit : « De ces âmes vraiment « catholiques » (au sens étymologique d'« universelles ») Dieu seul connaît le nombre et les noms, Lui seul fait le point de leur mystérieuse collaboration. Mais il dépend, croyons-nous, des guides spirituels d'en accroître le recrutement et il nous semblerait opportun d'attirer là-dessus leur attention afin qu'ils y appliquent leur zèle » (p. 7). M. Couturier insiste à plusieurs reprises dans ses différentes brochures que ces initiatives spirituelles doivent se faire avec toute la prudence requise. Si d'après la conception de M. Couturier, l' « émulation spirituelle » pour l'unité comprend d'abord l'émulation des « forces *fondamentales* et *vivifiantes* de la prière et de la pénitence », elle n'en exclut rien : ni les forces intellectuelles qui sont déjà au travail, « comme le prouvent les nombreux travaux des philosophes, des théologiens, des historiens », ni non plus les forces artistiques dont cependant jusqu'ici « il faut bien constater la carence, complète ou presque » *(Pages documentaires sur l'Unité chrétienne,* II, p. 13). C'est à les stimuler que s'emploient les dernières pages de cette brochure.

Quant à la base théologique du Mouvement de prières, les publications qui lui sont consacrées, et que nous avons pu consulter, le développent toujours davantage.

« Le problème de l'Unité est *primordialement* dans l'ordre des réalisations ou ordre pratique, un problème spirituel, et c'est pour l'avoir considéré comme étant dans cet ordre un problème de dogme et un problème d'histoire que jusqu'ici le travail pour l'Union des Églises a été si peu fructueux » *(Union des chrétiens)*. L'union de tous les chrétiens, le « remembrement ou réintégration » dans l'Église équivaudrait à une nouvelle Pentecôte, à un miracle. Ce miracle ne peut être obtenu que par la prière du Christ qui effectivement a prié pour cela et continue de prier. La prière est donc le moyen unioniste certainement voulu par le Christ, et que tous les chrétiens peuvent adopter. Si la prière infaillible du Christ n'a pas encore été exaucée jusqu'ici, c'est qu'elle n'a pas été la prière du Christ total : chacun des chrétiens séparés doit, pour paraphraser S. Paul, achever, dans sa prière pour l'Unité dans le Christ, ce qui manque à la prière du Christ pour l'Unité. Faire prier tous les baptisés pour l'Unité dans le Christ, ou mieux permettre au Christ de prier pour l'Unité dans tous les baptisés, voilà donc le moyen absolument efficace pour hâter l'union. M. Couturier ouvre la perspective suivante : « Un jour pourrait venir où le saint Père... *n'abdiquant rien des devoirs de sa charge envers la garde du dépôt révélé, mais voulant ne se rappeler que la prière angoissée du Christ dans S. Jean* (ch. XVII), *et le drame actuel des séparations, lancerait à la foule chrétienne universelle un appel à une humble, ardente et pénitente prière de tous les chrétiens pour l'Unité, telle que la demandait le Christ à son Père, unité à venir par les moyens qu'Il voudra... tandis que, en même temps et pour la même époque et dans le même esprit, dans chaque groupe chrétien non catholique, les chefs religieux feraient de même.* Jamais jour de fraternité chrétienne aussi profonde et aussi vraie

puisque pure de tout compromis doctrinal, et aussi efficace ne se serait levé sur l'humanité en désarroi. — Ce jour-là, le Christ, enfin ! prierait librement son Père en tous ! » (Tract de 1940, p. 6).

On apporte aussi une explication psychologique de l'efficacité unioniste de la prière. Si pour se remembrer « dans le Corps du Christ, les différents groupes chrétiens doivent subir une maturation réciproque et se redécouvrir chrétiennement, comment se découvriraient-ils chrétiens, se reconnaîtraient-ils, s'aimeraient-ils si la prière, force des forces, unique force qui puisse mouvoir toutes les autres, n'était d'abord la première inquiétude sollicitant leurs âmes désemparées devant ces séparations qui traversent comme des chemins sataniques l'Église du Christ ». Bref, la prière commune des chrétiens dans le Christ est fruit de la charité et engendre la charité. Mais ne sacrifie-t-elle pas la vérité à la charité ? Une seule prière de tous les chrétiens comprise ainsi n'est-elle pas entachée d'interconfessionalisme, ne constitue-t-elle pas une *communicatio in sacris* ? M. Couturier avait déjà répondu à des objections formulées contre lui dans son article : *La prière universelle des chrétiens pour l'Unité chrétienne (Rev. apolog.* 1937, nov. et déc.*)*. Lui-même et le P. Villain reprennent et développent les arguments dans les publications déjà citées. Ils se résument tous, d'une part, dans la « parallélolaboration » à la place de la collaboration *(communicatio in sacris)* défendue, néologisme qui indique les efforts séparés mais concordants des chrétiens séparés dans l'émulation spirituelle, et, d'autre part, dans le survol des différences dogmatiques dans le Christ, au lieu du relativisme interconfessionnel. Ce dernier point ne semble pas encore avoir reçu toutes les précisions voulues et donne au Christ priant pour l'Unité une couleur supradogmatique qui n'est pas acceptable telle quelle. Le P. Villain ajoute encore une objection

nouvelle : la « parallélolaboration » tout en n'étant pas une collaboration semble favoriser des professions de foi que les catholiques doivent croire incomplètes ou déviées. Il y apporte la réponse suivante : « Ce que nous voulons directement et uniquement c'est la sanctification croissante de tous les chrétiens » (p. 10), et ils se sanctifient en affirmant et en vivant ce qu'il y a de chrétien dans leurs confessions.

Comme preuve tangible des résultats de l'« émulation spirituelle » on nous offre quelques brochures. *Documents sur l'universelle prière des chrétiens pour l'unité chrétienne* font entendre des voix non catholiques, celles de H. R. T. Brandreth, anglican, du pasteur Jean de Saussure de Genève, un des restaurateurs de la théologie réformée, s'intéressant à la formation de communautés religieuses dans son Église, et un des représentants des Églises protestantes suisses dans le mouvement œcuménique, et du Dr G. Rosendal, luthérien suédois, trois voix qui n'en forment plus qu'une « témoignant que le vrai chemin, la voie royale et sûre qui aboutira infailliblement à l'unité visible de tous les chrétiens est la voie de la prière, d'une prière unanime, celle même du Christ vivant et priant pour la gloire de son Père en chacun de ses baptisés sincère et loyal.

...Qu'il suffise de rappeler et de bien marquer que cette voie spirituelle n'a rien, absolument rien d'un religieux sentimentalisme libéral, négateur pratiquement des exigences dogmatiques de la vérité, ni d'un confusionnisme de pensées et de croyances. — Il s'agit simplement de remettre en honneur la hiérarchie réelle des valeurs vivantes en toute âme humaine : la charité conduit à la vérité, la prière à la foi. C'est pourquoi l'unité des chrétiens dans la prière prépare infailliblement l'unité dans la foi » (p. 3). L'article du pasteur de Saussure semble spécialement intéressant ; citons-en une phrase : « c'est la tâche dévolue à notre génération, tâche paradoxale ai-je dit, tâche impossible

et magnifique, d'apprendre la double fidélité à la vérité et à la charité tout à la fois » (p. 13). Le Dr. Rosendal montre lui aussi que la voie sur laquelle s'engage la prière pour l'unité est celle de la charité : « tous nous devrions essayer de gagner la palme de la victoire dans le stade de la charité » (p. 19).

Pages documentaires sur l'Unité chrétienne I. présente une méditation sur la Vierge figure de l'Église par le même pasteur J. de Saussure, dans laquelle M. Couturier montre combien peu il y a de choses à corriger du point de vue catholique et combien par contre il y en a à admirer. Les mêmes *Pages documentaires*, dans un IIe fascicule, brossent à l'aide d'extraits de la revue melkite *le Lien*, qui n'est pas inconnue de nos lecteurs, un tableau de la naissante fraternité entre melkites unis et non unis (1).

D. C. LIALINE.

(1) Pour avoir des détails ultérieurs et des renseignements pratiques on peut s'adresser à l'éditeur de ce volume.

La conférence unioniste d'Amsterdam en 1939.

A plus de trois ans de distance, il nous est aisé de donner une note sur la conférence de la jeunesse chrétienne tenue à Amsterdam en 1939, grâce à *Christus Victor, The Report of the World Conference of Christian Youth.* (Amsterdam, Holland, July, 24 to — August 2, 1939, edited by Denzil G. M. Patrick, Genève, bureau de la Conférence, 52 rue des Pâquis, in-8, 352 p., 3 fr. suisses) (Ch V) qui nous a été aimablement envoyé par l'éditeur. Ce volume ne contient pas une sèche nomenclature des faits, mais en plus de renseignements précis, toujours très désirables, une remarquable vue à vol d'oiseau relevant les choses les plus significatives pour constituer une espèce de philosophie de la conférence non pas abstraite, mais pleine de vie (1).

La conférence est venue couronner la période du mouvement œcuménique d'entre les deux guerres à la veille de la seconde, en profitant de toute l'expérience acquise. Soigneusement préparée par le Comité de jeunesse du Conseil œcuménique et de l'Alliance universelle, en collaboration avec la Fédération universelle des étu-

---

(1) En plus de cette publication, nous aurons recours aux articles suivants, choisis entre les très nombreuses relations, dans la presse religieuse mondiale.

Service œcuménique de presse et d'information (Sœpi) à partir d'août 1939 ; *Protestantische Rundschau* (PR), 1939, N° 4 ; *World's Youth*, 1939 Autumn ; *Internationale kirchliche Zeitschrift*, 1939, N° 3 ; *Living Church*, 1939, 26 juillet et suivant ; *The East and West Review* (EW), 1940, N° 1 : IAN THOMSON. — *Amsterdam — An Historic Moment* (p. 54-61) ; *Sobornost* (S), 1939, N° 20 : N. ZERNOV. — *The World Conference of Christian Youth (Amsterdam)*, p. 36-38 ; *Put*, 1939-1940, N° 61 : N. ZERNOV. — *Le congrès mondial de la jeunesse chrétienne* (en russe), p. 22-25 (P) ; *Le Christianisme social*, 1939, N° 9-12 (Ch S) : *La conférence mondiale de la jeunesse chrétienne à Amsterdam*, surtout : L. ZANDER. — *Appréciation enthousiaste d'un orthodoxe*, p. 233-235 (Z) ; *Goodwill*, 1939, octobre : *Miss Edna Roe. — World Christian Youth Conference*, p. 13-16 (G) ; *Federal Council Bulletin*, 1939, September.

diants chrétiens, YWCA ; rien que numériquement elle surpassa les réunions œcuméniques antérieures. Elle compta plus de 1500 membres, représentants, grâce à une modalité nouvelle et jugée plus heureuse, de plus de 70 pays, (1) dont la majorité n'était pas anglo-saxonne, mais où l'Allemagne et l'Italie n'étaient presque pas représentées, observateurs, hôtes etc. Les délégués orthodoxes étaient au nombre d'environ 100, venant de l'émigration russe (17) de Roumanie, Yougoslavie, Bulgarie, Finlande, Esthonie, Lettonie et Amérique du Nord. La Grèce n'avait pas pu envoyer de représentants à cause de la situation internationale troublée. PR, conformément à son attitude très réservée envers le mouvement œcuménique, ajoute à cette abstention encore d'autres : surtout celle de l'Église évangélique d'Allemagne. Les délégués avaient entre 18 et 35 ans, et 80% d'eux en avaient moins de 26. Amsterdam a présenté ainsi un panorama de la jeunesse chrétienne mondiale, à part toutefois la jeunesse catholique qui n'avait que quelques rares représentants, ni officiels ni officieux, et dont l'absence fut souvent remarquée et regrettée à la section d'éducation, par exemple (cfr p. 114) EW fait remarquer que si la conférence a perdu du fait de leur absence, les catholiques ont eux-mêmes perdu du même fait.

Le but de la conférence n'était pas de répéter sur le registre, « jeune » ce qu'avait été dit avant elle sur un registre plus vieux à Oxford, Édimbourg et Tambaram, mais d'inviter la jeunesse chrétienne mondiale à vivre huit jours en présence de Dieu pour apprendre comment appliquer à la communauté chrétienne œcuménique la Victoire du Christ (d'où le nom de la conférence) ; ceci dans un esprit tout ensemble de foi inébranlable à cette victoire sur le monde, de vision réaliste des obstacles que ce monde présente à celle-ci, et de la tactique qu'en fonction de ceux-là celle-ci exige des jeunes chrétiens.

La foi dans la Victoire du Christ et la connaissance de ce qu'elle implique, on allait les puiser principalement dans l'étude de la Bible, source commune pour tous les chrétiens, et « livre de Dieu pour le peuple de Dieu dans le monde de Dieu » ; elle se faisait le matin sous la présidence d'experts (on peut voir le questionnaire dans

(1) Les mouvements de jeunesse chrétienne se rattachent plutôt au « christianisme pratique », et c'est pourquoi la représentation se fit d'après les pays et non d'après les confessions.

ChV p. 245). Ce fut une initiative nouvelle dans la pratique œcuménique, qui se montra vivante et efficace ; même bouillonnante spirituellement à cause des divergences humaines et théologiques qui s'y firent jour.

Une autre initiative dans le même domaine, plus nouvelle et plus originale encore, et au centre des activités de la conférence, furent les services liturgiques des différentes confessions chrétiennes, organisés de façon à permettre à tous les délégués d'y assister munis de textes explicatifs (1), à la place des « services œcuméniques » des conférences précédentes composées artificiellement pour la circonstance, ne représentant donc aucune tradition liturgique stable, et peu satisfaisantes d'après certains, pour cette raison. Ces « certains », on le devine, sont ceux des orthodoxes qui avaient pu apprécier dans l'activité du *Fellowship* anglo-orthodoxe de SS. Alban et Serge, la valeur œcuméniquement éducative d'une pareille pratique. On pourra se reporter par exemple à l'article de L. Zander, *Mouvement œcuménique*, paru dans *Irénikon* en 1937, p. 505 suiv., et aux notices consacrées chaque année par la même revue aux réunions du *Fellowship*. Ce sont les mêmes œcuménistes orthodoxes et spécialement L. Zander encore, qui proposèrent cette initiative au cours des travaux préparatoires à la conférence, non sans soulever d'objections canoniques de la part d'autres orthodoxes, et « œcuméniques » de la part de collègues protestants, qui craignaient l'effet de scandale que pourraient produire les divisions entre chrétiens, révélées dans l'acte religieux le plus sacré, lequel aurait dû au contraire les unir tous. Ces craintes finirent par s'avérer vaines, et l'initiative rencontra l'unanime approbation. La désunion liturgiquement révélée provoqua la réaction chrétienne et œcuménique essentielle : pour tous, la pénitence pour le péché de séparation, et, pour chaque confession, une vision plus relative de sa propre *broadmindness* et *liturgical correctness*, ainsi qu'un désir plus vif et plus intelligent de l'union dont la liturgie montra l'aspect le plus profond ; il faut cependant ajouter qu'une large inter-

(1) Le comité de la conférence a eu la bonté de nous envoyer la série des brochures liturgiques, en tête desquelles se trouve *Christus Victor, Le culte*. Celle consacrée à la liturgie orthodoxe éditée par le *Fellowship* et préparée par le R. P. Thompson, a les proportions d'un petit volume in-12, XIV-110 p. et contient l'acolouthie de préparation à la communion, la liturgie de S. Jean Chrysostome et de S. Basile, et un index des termes liturgiques.

communion fut pratiquée au service eucharistique de l'Église hollandaise réformée, église hôtesse, à la *Nieuwe Kerk*. Le service liturgique orthodoxe qui devait d'après les organisateurs représenter la tradition liturgique de l'Église indivise du premier millénaire (ChV p. 32), eut lieu dans la grande salle de conférence *(Concert Gebouw)* le lundi 31 juillet. Son effet le plus clair fut de ne laisser personne de l'assistance indifférent : déconcertant les uns, remuant les autres. « Étrange expérience pour certains, demandant une concentration difficile parce que longue ». Mais un correspondant exprime ainsi l'expérience de beaucoup : « l'atmosphère de piété mystique transcendant le temps, et l'adoration, que même le cadre étranger de la salle n'a pu détruire, permit une pénétration autrement irréalisable dans l'âme même de l'Église orthodoxe »(ChV p. 34).

Rien d'étonnant que les articles de L. Zander et N. Zernov, tous deux membres très actifs du *Fellowship* et délégués russes au Congrès, s'étendent longuement sur les résultats des événements liturgiques d'Amsterdam, et magnifient la célébration orthodoxe : la liturgie orthodoxe « à nos yeux le plus grand trésor de notre Église, a été révélée dans toute sa splendeur » (Z p. 235) ; ils s'accordent à y voir l'ouverture d'une nouvelle ère du mouvement œcuménique, car ce ne sont plus les chrétiens seulement qui se sont rencontrés, connus et aimés, mais les corps chrétiens, les Églises, dans ce qu'elles ont de plus sacré, de plus vivant et de plus propre — le culte eucharistique. « Le congrès d'Amsterdam a été un tournant dans l'histoire du mouvement œcuménique. Il en a terminé la première page (L. Zander trouve que c'est la troisième phase qui commence, avec l'entrée dans la *Lex orandi*) qui a consisté, pour les représentants des différentes confessions, à prendre un contact préalable. Le congrès a tracé et établi une voie de rapprochement, grâce à une compréhension approfondie de la nature de l'Église, et la participation révérencieuse au mystère de l'eucharistie » (S p. 25).

Du côté non orthodoxe, nous n'avons rencontré nulle part d'appréciation de la conférence d'Amsterdam à ce point de vue et dans cette tonalité, constatation qui semble importante et significative.

La compréhension approfondie de l'Église ne se fit pas seulement liturgiquement, mais encore par voie de discussion.

La conférence présenta ici encore le trait nouveau et caractéristique d'un équilibre mieux réalisé qu'aux autres réunions œcuméniques, entre le culte et l'étude, lesquels alternaient avec bonheur. On proposa à l'étude 7 sujets (champ trop vaste, d'après certains

critiques plus activistes, pour un laps de temps si court) : la jeunesse chrétienne et le monde des nations ; la jeunesse chrétienne, la nation et l'État ; la jeunesse chrétienne et l'ordre économique ; la jeunesse chrétienne et la race ; la jeunesse chrétienne et l'éducation ; le mariage chrétien et la famille ; l'Église, sa nature et sa mission.

On constitua à cet effet 43 groupes. C'est l'« *Église* » qui attira le plus de monde (400 participants environ) et les anglo-saxons y furent en minorité, — choix dans lequel tous les comptes-rendus de la conférence voient un symptôme : l'intérêt pour la nature même de l'Église et la conviction que c'est une meilleure connaissance d'elle-même qui permettra à l'Église, non pas aux chrétiens isolés, de résoudre les autres problèmes mis à l'étude. Victoire des barthiens sur les libéraux, d'après S, par exemple.

On adopta une nouvelle technique pour les discussions : elle ne visa point à prendre des résolutions précises et fermes, mais plutôt à constituer un ensemble idéologique suggestif pour l'avenir, tant théoriquement que pratiquement, une « inspiration », basée sur la conviction que la volonté de Dieu transcende la volonté humaine, de même que son intelligence transcende l'intelligence humaine (nouveaux traits « barthiens »).

Notons que cette allure problématique et non expéditive, mécontenta ceux dont le tempérament n'était pas orienté de la même façon, ils la taxèrent d'« imprudente prudence » et d'hésitation presque coupable devant l'ordre impérieux du Christ aux chrétiens désunis de s'unir. Ce fut le cas à côté de beaucoup d'Américains, du Pasteur Lauriol, français : « Autour du seul chef Jésus-Christ, toutes les barrières doivent tomber, « afin que le monde croie ». Aucune vérité même révélée ne doit permettre de désobéir à l'ordre de Celui qui fut toute la vérité révélée: « Qu'ils soient un » (ChS p. 347) ; exemple de l'opposition continuelle au congrès entre le pragmatisme de la vitalité anglo-saxonne, l'américaine surtout, et l'« intellectualisme passionné » des continentaux.

ChV publie d'intéressants comptes-rendus de l'activité de différentes sections d'études. Il ne nous intéressent pas tous spécialement (ils devraient cependant intéresser les catholiques s'occupant des questions sociales). Arrêtons-nous d'abord un instant à celui qui concerne l'éducation chrétienne pour nous attarder davantage à celui traitant de l'Église.

Quand on est un peu au courant de la pédagogie des orthodoxes, russes surtout, on se demande si ce n'est pas son influence qui a fait prôner comme la meilleure façon de réaliser leur rôle *éducateur*

(l'éducation est distinguée de l'instruction) la formation de professeurs vraiment chrétiens et donc témoins du Christ quelle que soit la branche qu'ils enseignent.

Le chapitre *The Church: its Nature and Mission* (l'Église spéculative après l'Église « existentielle » de la liturgie) est divisée en 3 grandes sections : *The Nature of the Church, The Mission of the Church* et *The Way to Unity* dont les deux premiers sont subdivisés en paragraphes: Qu'est-ce que l'Église pour vous ; La doctrine biblique de l'Église; l'Église et les Églises; l'Église et le Monde et Le Message de l'Église ; La tâche d'avangélisation de l'Église ; la Mission sociale de l'Église, l'attitude chrétienne envers le monde non chrétien.

A propos de La Nature de l'Église, on remarque l'opposition entre la conception orthodoxe de l'Église, qui existe et n'est donc pas à faire, et la conception protestante d'une Église qui n'existe pas encore et qu'il faut réaliser. Notons une curieuse répartie d'une Russe orthodoxe : « La réalité de l'Église gît dans la négation de l'individualisme. Il n'y a point d'individualisme dans l'Église orthodoxe » (p. 128).

Rien de spécialement inédit au point de vue œcuménique, dans les autres paragraphes, même dans celui de l'Église et des Églises. On lit p. 132 : « Un ou deux groupes firent observer le désarroi causé par l'absence de représentants officiels de l'Église catholique romaine... On mentionne la valeur du travail éducatif à faire dans le développement d'un esprit vraiment œcuménique grâce à des rencontres avec les catholiques romains pour l'étude de la Bible et pour la discussion ».

Les orthodoxes et les anglicans s'accordèrent à reconnaître dans la mission de l'Église une importance égale à la liturgie et à la prédication et surtout à leur combinaison.

Dans le 3e chapitre, *The Way to Unity*, beaucoup de choses sinon inédites, au moins toujours intéressantes à lire que nous citerons sans y mettre d'ordre systématique.

On envisagea les différences fondamentales qui rendent l'union difficile « au lieu de l'opinion supra-optimiste que les chrétiens sont unis dans les choses importantes et que seuls des détails sans importance les tiennent séparés » (p. 141). Les divisions entre chrétiens constituent une pierre d'achoppement pour le monde et un facile prétexte d'inaction pour ceux qui ne veulent pas regarder en face les exigences de l'Évangile. Les « jeunes Églises » (pays de

missions) ont le mieux compris ce danger, et se sont révélées les plus soucieuses d'union.

Parmi les causes de division, qui au fond se ramènent toutes, affirma-t-on, à l'œuvre de l'homme et au péché, on distingua la protestation contre le péché dans l'Église sans intention de briser son unité, et l'individualisme outré allant dans l'affirmation de la propre saisie de la vérité révélée, jusqu'à la rupture avec la tradition. On s'accorda à trouver insuffisante l'union spirituelle constatée à Amsterdam, et à désirer de l'incarner parfaitement entre chrétiens. Les différences d'expression de foi et de culte donnèrent lieu à des appréciations différentes. Certains y virent une richesse, d'autres par contre, réformés et surtout orthodoxes, émirent un doute sur leur valeur religieuse, et le désir de les voir progressivement disparaître dans une plus grande unité. Si l'union entre les chrétiens apparut à tous comme premièrement une volonté et une œuvre de *Dieu*, on envisagea cependant en détail la collaboration possible de l'*homme* et on la comprit généralement, à côté d'une tendance anglo-saxonne plus pragmatique, d'une façon théologique : retour aux sources de sa propre croyance et information soigneuse et intelligente sur la croyance d'autrui. Parmi les moyens pour y atteindre, on note l'intercommunion liturgique, comme participation à l'expérience religieuse fondamentale de chaque confession (cependant que d'autres se plaçant à un point de vue moins expérimental considéraient l'intercommunion non pas comme un moyen pour mais une conséquence de l'union) ; l'activité informatrice du futur Conseil œcuménique des Églises ; la formation de laïcs informés et instruits (p. 143), priant, faisant pénitence pour le péché de désunion et étudiant en vue de l'union, tant dans leur propre Église qu'entre les Églises. La théologie œcuménique fut très à l'honneur à Amsterdam, et un presbytérien américain a demandé qu'on change l'attitude trop souvent défavorable à la théologie (dans son pays probablement).

Notons en dernier lieu les allocutions prononcées aux services liturgiques par W. A. Visser 't Hooft, l'archevêque anglican d'York, D. T. Niles, Madame Miron, F. M. Kooyman, P. J. Braisted, l'archimandrite Cassien Bezobrazov, R. Niebuhr, G. F. Mac-Leod, E. Lauriol, T. Z. Koo, M. Björkquist, J. R. Mott, publié par Ch. V., sous forme un peu abrégée mais très fidèle. Madame Miron, orthodoxe roumaine, invita les assistants à d'abord aimer l'Orthodoxie pour pouvoir la comprendre ensuite au moyen de sa liturgie ; la conférence n'a pas à décider quelle Église est la meilleure, il suffit

que tout membre de chacune des Églises serve Dieu dans la sienne et sache que les autres chrétiens sont ses frères. L'archimandrite Cassien parla de Jésus le Seigneur dans une ligne chrétienne très pure ne contenant rien à notre avis de spécifiquement orthodoxe mais plutôt des échos de la meilleure exégèse occidentale et d'abord anglicane. On ne peut passer sous silence les paroles humblement fières du vétéran du mouvement de jeunesse chrétienne, le Dr. John R. Mott : *The Christian Ambassador*. Le dernier jour, 2 août, fut donnée lecture d'un *Statement* qui résume le travail de la conférence. Voici quelques phrases caractéristiques (ChV 236 suiv.) « Nous avons vu que quand l'Église devient pleinement le *Fellowship* de ceux qui cherchent d'abord le royaume de Dieu, elle est l'espoir du monde... Les nations et les peuples vont en se séparant, les Églises elles, se rencontrent. La conviction de l'essentielle unité (*Togetherness*, c'est par ce terme que les anglais aiment à traduire *Sobornost)* de tous les chrétiens grandit ».

Au service religieux de clôture, la collecte suivante fut prononcée : « Seigneur, nous te remercions pour toute la lumière et grâce et vie que tu nous as données dans la branche de l'Église à laquelle nous appartenons. Nous prions pour nous-mêmes et pour tous ceux qui croient en Toi, afin que nous puissions tous aimer et être loyaux à notre confession, participer à sa vie, et faire avancer sa tâche ; et nous Te prions aussi de nous rendre libres d'erreur et de suffisance étroite. Nous Te remercions d'ouvrir nos yeux à l'œuvre de l'Esprit dans les confessions autres que la nôtre » (p. 26).

Quand la conférence finit, on eut envie de s'écrier, qu'elle ne faisait que commencer et on se quitta avec la conscience vive d'être « ambassadeurs du Christ dans le monde ».

Quant au résultat de la conférence : peu de résultats *palpables* ; de la désillusion (non « créatrice » car nous verrons plus loin la « désillusion créatrice »), chez des représentants du christianisme social qui en auraient désiré et qui se montrèrent agacés de l'exigence idéologique. D'après les gens moins pressés et plus exigeants intellectuellement par contre, grande satisfaction, parce que la conférence qui s'est passée dans un grand sérieux religieux, plus sérieux que dans d'autres conférences similaires, dans la volonté d'entendre la parole du Christ et de l'accomplir, a été plus que la somme des contributions des participants — un *Fellowship* créateur dans le Christ (expression de Soederblom pour Stockholm, cité par G.), a réalisé son but principal, que nous rappelons encore une fois : d'abord l'affirmation par la jeunesse chrétienne universelle

de sa foi dans la victoire du Christ sur le monde, malgré ses divisions et son apostasie, et donc dans la solution chrétienne possible de tous les problèmes qu'il pose, et que la conférence avait pour devoir d'envisager dans toute leur complexité (tâche impossible d'après les opposants, et mal préparée), avant de songer à leur solution particulière, lesquels d'ailleurs dans tous les domaines se sont dessinées en ébauche comme avant tout une rechristianisation des individus, — et ensuite la vision d'une Église chrétienne universelle naissante, malgré sa réalité encore déchirée. Un délégué orthodoxe s'est exprimé ainsi : « Ceci (la souffrance d'être désunis, l'*agony* du travail œcuménique) est le signe que nous sommes un corps : si nous ne l'étions pas, nous ne souffririons pas ainsi. Il y a une unité sous-jacente, qui ne peut être exprimée. Nous savons que nous sommes un, même ceux d'entre nous qui sont les plus éloignés les uns des autres, mais nous ne savons expliquer comment ni pourquoi. Ce mouvement est quelque chose qui ne s'est jamais encore produit. Sont-ce des arrhes de quelque chose qui vient ? » (p. 145).

Dieu a parlé, on ne peut dire encore avec précision comment. Mais cette impression générale qui se résume dans une « désillusion créatrice » (à cause de la difficulté mais aussi de la grandeur de la charge, et à cause de l'optimisme détruit) devra être explicitée, précisée et développée par l'après-Amsterdam, au contact des grandes organisations œcuméniques ; c'est de l'après-Amsterdam que dépendra en définitive la valeur d'Amsterdam (voir quelques directives dans ChV p. 239).

Soepi a donné en 1940 les premiers prolongements d'Amsterdam, nous n'avons rien appris à ce sujet depuis. Leur but principal était de faire bénéficier la jeunesse chrétienne universelle de l'expérience des délégués d'Amsterdam, de l'« information » unique que fut cette conférence, et de l'esprit œcuménique qui s'y est révélé, et que nous avons caractérisé plusieurs fois déjà. Citons encore EW : « C'est seulement par les relations mutuelles des différentes communautés chrétiennes que peut être restaurée la vue des vraies proportions de la foi chrétienne, et chacune doit apprendre des autres les éléments qui lui font défaut si tout ce qu'implique la conception de l'Église une, sainte, catholique et apostolique doit être réalisé un jour ». (p. 58). On pourrait glaner dans ChV et ailleurs encore d'autres caractéristiques de l'esprit œcuménique, et on pourrait les résumer toutes dans l'humilité et la charité intellectuelles.

Nous avons vu au cours de l'exposé les aspects principaux du rôle

des orthodoxes à Amsterdam, et combien il fut considérable (n'est-ce pas pour cela que certains auteurs orthodoxes ont voulu considérer cette conférence comme ouvrant une nouvelle période du mouvement œcuménique ?). D'après EW, beaucoup de délégués découvrirent « la grande Église orthodoxe » pour la première fois dans leur vie, et apprirent beaucoup au contact de ses membres (p. 58). Cependant à l'encontre de ce qu'ils firent à d'autres conférences œcuméniques, les orthodoxes à en juger par ChV, n'exprimèrent jamais dans les discussions concernant la nature de l'Église, les réserves qu'on se serait attendu de les voir formuler.

On peut, d'accord avec EW, dire que les catholiques auraient pu apprendre beaucoup à Amsterdam ; à son défaut, ils pourront apprendre beaucoup dans ChV pour lequel tout chrétien doit être reconnaissant au Comité de la jeunesse chrétienne universelle.

D. C. L.

Bibliographie.

Orientalia christiana analecta. Rome, Institut pontifical oriental. Les fascicules suivants, tous in-8 :

N° 108 : Walter Till. — Koptische Heiligen und Märtyrerlegenden. Texte, Ueberzetsungen und Indices. 1936, 188 p., 54 L.

La première partie de cet ouvrage a paru en 1935. La seconde contient le texte et la traduction de six nouveaux fragments de vies de saints coptes, ensuite des tables et des index pour les deux tomes. L'A., en mettant à la portée de tous ces courts extraits, permet au lecteur d'entrer en contact direct et de façon vivante avec la piété de l'ancienne Égypte chrétienne, dont la dévotion et le culte nous sont dévoilés par mille détails suggestifs. D. T. B.

N° 114 : P. Hildebrand Beck, O. S. B. — Vorsehung und Vorherbestimmung in der theologischen Literatur der Byzantiner. 1936, XXIV — 270 p., 60 L.

L'ouvrage se divise en deux parties : 1. Enquête sur les auteurs des VIII-XVe s. et les œuvres où ils traitent de la Providence et de la prédestination, classés en ouvrages polémiques, didactiques, ou aporistiques. — 2. Exposé systématique de la doctrine sur la Providence et la prédestination. L'A. s'attache à préciser chaque notion dans le contexte de l'ouvrage et l'époque de son écrivain, marquant les imprécisions dues au peu d'avancement de ces études dans cette période. On remarque facilement que cette doctrine remonte à l'homélie de S. Basile sur Dieu et le Mal, où il est dit que Dieu fixe le terme de vie le plus avantageux à chacun ; ce qui présente une grande difficulté pour les méchants. S. Basile emploie pour « terme » le mot *ὅρος* ; or ce mot dans les ouvrages ascétiques prend le sens de Règle, loi : cette signification particulière lèverait-elle la difficulté, le S. Docteur attribuant à Dieu le cours de la vie entière et non seulement le terme ? D. T. B.

N° 115 : Giorgio Hofmann, S. J. — Vescovadi Cattolici della Grecia : IV. Naxos. 1938 ; 212 p.

Suivant le plan déjà suivi pour trois études similaires, celles des évêchés

de Chios, de Tinos et de Syros, l'auteur publie les documents concernant l'évêché latin de Naxos.

La période considérée s'étend de l'année 1566 à l'an 1830. L'A. divise son étude historique en quatre périodes : le premier siècle de la domination turque jusqu'à la chute de Candie (1566-1699) — puis jusqu'à la domination russe (1770) — ensuite le régime russe (1770-1774), enfin le retour à la domination turque (1775-1830). Cette partie historique, qui ne comprend que 58 pages, est suivie de la publication des documents inédits extraits des archives vaticanes pour la majeure partie et d'archives publiques ou des instituts religieux qui ont eu des maisons à Naxos (Franciscains, Capucins, Jésuites et Ursulines). Pour chacune des périodes l'auteur consacre un paragraphe spécial aux rapports entre catholiques et orthodoxes. Publication pleine d'intérêt. Notons que l'histoire ecclésiastique de Naxos a déjà suscité de nombreux travaux ; l'auteur les signale. D. T. B.

N° 116 : P. Bernhard Schultze, S. J. – Die Schau der Kirche bei Nikolai Berdiajew. 1938 ; 252 p.

Un connaisseur de Berdjaev et un théologien presque ignorant de lui éprouveront tous deux de l'étonnement devant le choix d'un sujet ecclésiologique comme thèse sur ce penseur. Le R. P. Schultze qui a succédé dans la chaire de théologie comparée de l'Institut oriental au R. P. Spačil, s'explique ainsi dans la préface : B. a été choisi comme représentant du mouvement spirituel russo-orthodoxe contemporain, pour lequel le problème de l'Église est central. L'A. a le très juste souci de placer la *vision* de l'Église par B. dans le cadre général de sa pensée, et celle-ci dans son contexte philosophique et historique. On regrette de ne pas y trouver mentionnée l'absence d'influence sur B. de la tradition ascétique de l'Église orthodoxe, qui plus est, sa consciente réaction contre celle-là. Voilà ce qui semble essentiellement apparenter B. aux philosophes de la « Gnose » p. ex. V. Solovjev et essentiellement le distinguer des philosophes tels que J. Kirěevkij, P. Florenskij etc. Cette constatation aurait pu être avantageusement mise en relation avec le manque de distinction, relevé celui-ci, entre le naturel et le surnaturel chez B. Les critiques que le P. Sch. fait à son auteur sont souvent pertinentes, mais gagneraient à être plus développées, et surtout à prendre un critère de jugement plus informé de tradition théologique catholique plus ancienne. Nous n'aurions jamais fini si nous nous mettions à discuter tous les points de cette critique qui nous semble discutables (modernisme, dualisme, monisme etc.) et qui se rapportent plus au système philosophique général de B. qu'à son « ecclésiologie ». En somme, un bon livre catholique sur B., le premier et unique à notre su, écrit *con amore*, et admettant la possibilité d'enrichissement au contact de sa pensée, dont le style est excellemment caractérisé à la p. 233. Une seule remarque bibliographique : comment

l'A. n'a-t-il pu consulter l'*Unification chrétienne et le problème œcuménique dans la conscience orthodoxe* (p. 17). Ce recueil avec un article de B. a paru en russe, en 1933 et ce serait étonnant que la bibliothèque de l'Institut ne le possède pas. Dom C. LIALINE.

N° 117 : Fr. Diekamp. — Analecta patristica. Texte und Abhandlungen zur griechischen Patristik. 1938 ; 252 p., 62 L.

Le Prof. Diekamp a réuni dans ce livre un certain nombre de textes patristiques recueillis deci-delà au cours de ses études, pour la plupart inédits. Voici les noms des auteurs qui y figurent : Athanase, Cyrille de Jérusalem, Grégoire de Nysse, Gélase de Césarée, Pierre de Myre, Gennade de Constantinople, Hypatius d'Éphèse, Étienne d'Hiérapolis, André de Césarée, Théodore de Raïthu, Arétas de Césarée. Dans les différents traités, ce sont tantôt les textes qui occupent la plus grande place, tantôt les recherches sur la vie et les œuvres des auteurs. Notons comme spécialement intéressants les fragments dogmatiques de Gélase de Césarée, l'étude sur Gennade de Constantinople qui, après avoir farouchement attaqué dans sa jeunesse les 12 anathématismes de Cyrille d'Alexandrie, fut plus tard un des partisans les plus convaincus du concile de Chalcédoine. M. D. a publié pour la première fois le célèbre *Encomium* de cet auteur, où il exalte en paroles enthousiastes l'épître dogmatique de S. Léon à Flavien. Notons aussi entre tant d'autres encore l'étude sur Hypatius d'Éphèse. On trouvera ici tout ce qui est resté de cet auteur, entre autre un inédit sur les usages dans les Églises et une centaine de fragments sur les psaumes, les petits prophètes et l'Évangile de S. Luc. Faisons des vœux pour que le vétéran de la patristique qu'est M. D. puisse encore nous livrer ainsi quelques glanures de sa longue vie de savant.

D. N. O.

N° 118 : U. Monneret de Villard. — Storia della Nubia cristiana. 1938 ; 250 p. et 10 cartes, 60 L.

L'auteur a publié en Egypte deux volumes sur la « Nubie médiévale » et se prépare à en publier deux autres encore. — Etant à Rome pour ses études, il a synthétisé tout ce qu'il savait de la Nubie chrétienne avant la conquête définitive et l'établissement des Arabes dans ce pays au XIIe s.— La tâche n'est pas facile, l'histoire religieuse de cette époque ayant été falsifiée par les historiens monophysites et exposée de façon unilatérale par les historiens musulmans. — Ce n'est pas une narration à grands traits, mais un exposé scientifique s'arrêtant aux témoignages de chaque événement et gardant le souci de l'exactitude jusqu'à transcrire en français tous les noms propres coptes. C'est un travail de très grande valeur, qui servira aux historiens futurs pour s'orienter dans ce domaine très particulier.

N° 120 : I. Hausherr, S. J. — Jean le Solitaire (pseudo Jean de Lycopolis) : **Dialogue sur l'âme et les passions des Hommes**. 1939 ; 108 p.

Le P. Hausherr a traduit quatre dialogues de Jean le Solitaire empruntés à l'édition syriaque de Sven Dedering. Cette traduction est précédée d'une introduction de vingt cinq pages, où il résume les renseignements sur l'auteur des dialogues (il le distingue de Jean de Lycopolis ; c'est un Syrien et non un Égyptien, ayant vécu au plus tard vers 500); ses sources ne sont pas Évagre mais directement l'Écriture et les auteurs syriens antérieurs, sa doctrine ascétique est personnelle, pratique et marquée d'un souci scientifique, enfin quelques notions fondamentales qui éclairent les conceptions des dialogues. — Dans les dialogues eux-mêmes, Jean le Solitaire enseigne le moyen de s'élever de la vie charnelle (somatique) à la vie rationnelle (psychique) et de celle-ci à la vie spirituelle (surnaturelle des mystères du Christ). Ces trois degrés de vie ascétique sont appliqués à la lutte contre les péchés et les passions (surtout la peur), à la pénitence (les larmes), à la charité, au zèle et à bien d'autres exercices de la vie courante. — A propos de questions très diverses et de sujets variés l'A. revient toujours au point central : comment la grâce et notre effort concourent à nous élever dans la vie surnaturelle. D. T. B.

N° 121 : Prof. Dr. A. Michel. — Amalfi und Jerusalem im griechischen Kirchenstreit (1054-1090). Kardinal Humbert, Laycus von Amalfi, Niketas Stethatos, Symeon II. von Jerusalem und Bruno von Segni über die Azymen. 1939, 64 p., 18 L.

Les relations entre Amalfi d'un côté — grâce surtout à ses colonies commerciales — et Byzance et Jérusalem de l'autre furent assez fréquentes. L'A. édite ici une lettre d'un *Laycus* clerc (habitant très probablement à Amalfi) *missa Sergio abbati ad defendendum se de azimis contra Grecos* d'après le *cod. Brux.* 1306 (9706) et la situe dans son milieu polémique et historique. Elle est un écho, dans l'Italie méridionale, des idées propagées surtout par le cardinal Humbert et attaquées à Byzance spécialement par le moine Nicétas Stéthatos. Le destinataire était l'abbé du monastère de Ste-Marie des Amalfitains à Constantinople et on peut la dater vers 1070. Les *concives* de l'expéditeur l'ont averti que les moines latins à Byzance sont souvent invités par les patriarches et les métropolites à délaisser leurs azymes. La teneur de la lettre fut reprise en grande partie textuellement et envoyée une deuxième fois dans la ville impériale au moine Léon et ses confrères par S. Brunon de Segni, abbé du Mont Cassin. D'autre part, elle reçut une réplique dans l'opuscule contre les azymes de Syméon II patriarche de Jérusalem qui séjourna à Constantinople en 1086. Le ton de *Laycus* est moins agressif que celui du cardinal Humbert. D. I. D.

N° 122 : P. Stéphane Bello. — La Congrégation de S. Hormisdas et l'Église Chaldéenne dans la première moitié du XIXe siècle. 1939 ; XII-250 p., 50 L.

Cet ouvrage est écrit par un moine chaldéen de la Congrégation de S. Hormisdas en utilisant des ouvrages antérieurs, des documents inédits de la Propagande et des souvenirs recueillis par lui au sujet du fondateur de cette Congrégation le P. Gabriel Dambo (1774-1832),ainsi que de ses successeurs à la tête de cette Congrégation. Le P. Gabriel, tout en voulant faire revivre la vie monastique chaldéenne, introduisit dans sa Règle des éléments empruntés aux Maronites et même aux dévotions occidentales. Les difficultés qui surgirent autour de sa fondation l'empêchèrent de retourner à la vie monastique chaldéenne authentique.

N° 123 : Curt Peters. — Das Diatessaron Tatians, seine Uberlieferung und sein Nachwirkung im Morgen- und Abendland sowie der heutige Stand seiner Erforschung. 1939, 235 p., 50 L.

Depuis la publication en 1881 du livre de Th. Zahn, *Tatian's Diatessaron*, les orientalistes se sont efforcés de retrouver dans d'autres ouvrages des extraits et des citations du Diatessaron pour en constituer le texte original, l'auteur et la langue primitive. Peters croit que le Diatessaron a été écrit en syriaque, comme concordance de cinq Évangiles, mais il aurait été aussitôt traduit en grec sans l'évangile aux Hébreux. Il expose ici les méthodes ingénieuses de comparaison destinées à rétablir l'original syriaque ; il apprécie la valeur de ces méthodes et indique leurs résultats.

N° 124 : P. Pascal Tekeyan. — Controverses christologiques en Arméno-Cilicie (1165-1168). 1939, 130 p., 27 L.

Par le contact avec les principautés latines qui dominèrent l'Arméno-Cilicie entre les années 1165-1198, une évolution se produisit dans l'expression du dogme christologique : certains théologiens abandonnèrent l'expression « une nature » des monophysites et parlèrent de deux natures dans le Christ. Mais cette innovation provoqua dans la grande Arménie une réaction dont le résultat, un siècle plus tard, après de longues controverses, fut le retour définitif d'une fraction importante des Arméniens.

N° 125 : P. Wilhelm De Vries S. J.— Sakramententheologie bei den syrischen Monophysiten. 1940, 263 p., 53 L.

Cet ouvrage est une très importante contribution à la doctrine des sacrements en ce qu'elle permet de comparer la doctrine monophysite où le développement a été minime — les théologiens répétant les exposés de leurs devanciers, — avec la doctrine catholique arrivée à son stade de perfection au Concile de Trente. L'erreur monophysite n'a pas eu d'in-

fluence corruptrice sur la doctrine des sacrements, mais les questions d'institution par le Christ, de matière, de forme, de caractère indélébile, d'effets sanctifiants n'ont pas été élaborés comme en Occident. — L'auteur de cette étude s'attache à préciser d'abord en général les notions des mystères, d'Esprit donné dans les sacrements, du rôle du ministre et de celui du sujet. Il parcourt ensuite les sept sacrements dans l'ordre qu'ils ont en Occident, et indique la doctrine correspondante des monophysites pour chacun d'eux. Le mariage n'est pas mis chez eux au rang de sacrement institué par le Christ ; il serait intéressant de rechercher l'origine de cette divergence.

N° 126 : M.-A. van den Oudenrijn, O. P. — Les Constitutions des Frères arméniens de S. Basile en Italie, 1940 ; 142 p., 29 L.

L'auteur a retrouvé à Rome un ancien manuscrit des Constitutions des « Barthélémites » ou « frères arméniens », concernant l'« Ordre de S. Basile en deçà de la Mer », qu'il faut distinguer des Frères Uniteurs, deux Congrégations qui ont été placées sous la juridiction du Général des Dominicains en 1356. — On trouve dans ce volume après une introduction, le texte de ces Constitutions et une étude sur la dépendance de ces Constitutions des Constitutions des Dominicains. D. T. B.

N° 127 : Abbé Pierre Baron. — Un théologien orthodoxe russe au XIXe siècle, Alexis Stépanovitch Khomiakov (1804-1860). Son ecclésiologie. Exposé critique. 1940 ; 294 p.

M. l'abbé P. Baron dédie sa thèse de doctorat en théologie (pas orientale) à feu Antoine Martel, son ami et comparse dans la sympathie et le labeur envers l'Orient chrétien séparé. Son sujet, il l'a choisi pour sa valeur unioniste, convaincu, après A. Palmieri, de ce que la racine du schisme oriental se trouve dans une conception de l'Église différente de la catholique, et de ce que Kh. a le mieux exprimé celle-là ; il l'étudie dans les œuvres de Kh. mais presque autant, à en juger par les références, dans des travaux d'auteurs catholiques sur lui.

Comme il veut faire un exposé *critique*, les aperçus sur l'ecclésiologie khomiakovienne, placée dans son contexte idéologique, sont suivis de jugements que l'A. voudrait équitables « dégageant chaque fois l'or de la doctrine et la pensée théologique positive » (p. 260). Cependant si les jugements sur Kh. homme semblent en effet équitables, on se demande si ceux sur son ecclésiologie le sont autant, car elle en ressort comme un produit psychologique national, essentiellement polémique, sans aucune base traditionnelle, illogique ; comme un protestantisme communautaire et mystique.

Les orthodoxes par contre considèrent de plus en plus cette ecclésiologie comme l'intuition géniale de la véritable et traditionnelle nature de

l'Église à laquelle la *vie* de l'Orthodoxie serait toujours restée fidèle, mais de laquelle sa *théologie* aurait, jusqu'à Kh., dévié par suite d'influences occidentales.

Une divergence aussi grande d'appréciations a peut-être pour raison, du côté de M. B., l'emploi d'un critère de catholicité un peu élémentaire, et elle laisse, nous semble-t-il, ouvert le problème des influences protestantes sur Kh. et de l'abandon total par lui des positions traditionnelles. Puisse le très méritoire travail de M. B. donner à des chercheurs le goût et l'inspiration de l'aborder.

Que Kh. ait ignoré le vrai catholicisme tout en l'attaquant, voilà qui est vrai ; un autre point bien relevé : quelle que soit la réussite de Kh. d'enraciner ses coreligionnaires dans l'Orthodoxie (d'après E. Skobcova citée p. 93 elle serait complète) il a certainement réussi pour une large part à les enraciner dans ses préjugés contre l'Église catholique. Aux travailleurs unionistes de les déraciner. Dom C. LIALINE.

No 128 : U. Monneret de Villard. — Le Chiese della Mesopotamia. 1940 ; 118 p. avec 94 dessins et plans, 44 L.

Étude architecturale et artistique de la forme et sur la construction des églises de Mésopotamie, qui montre la dépendance de ces édifices vis-à-vis de l'architecture de Syrie.

No 129 : A. Wuyts, S. J. — Le patriarcat russe du concile de Moscou de 1917-1918. 1941 ; 242 p., 52 L.

Le P. Wuyts, après une courte histoire des événements au milieu desquels eut lieu le concile de Moscou en 1917, étudie la formule qui a permis l'élection du patriarche de Moscou et les arguments canoniques, historiques, psychologiques qui y sont développés en faveur du pouvoir patriarcal. Ensuite dans une seconde partie il expose et discute les droits et devoirs du patriarche contenus dans le Statut patriarcal.

No 130 : G. Hofmann, S. J. — Vescovadi cattolici della Grecia, V : Thera. 1941 ; 146 p., 35 L.

Chap. I. Situation de l'évêché de Santorin avant le XVIIe S. — Ch. II. Situation durant le XVIIe S.— Ch. III. Situation de 1700-1830. — Ch. IV. Les temps modernes. D. T. B.

G. Wunderle. — Um die Seele der heiligen Ikonen. (*Das östliche Christentum*, 3). Wurtzbourg, Rita Verlag, 1941 ; in-8, 60 p., 2,10 M.

Ce fascicule et les cinq qui suivent appartiennent à la collection *Das östliche Christentum*, publiée sous la direction du Prof. Wunderle de l'Université de Wurtzbourg et par les soins de la Rita-Verlag ; elle a pour but de favoriser la compréhension mutuelle de l'Orient et de l'Occi-

dent. — La présente étude, qui en est à sa seconde édition, s'efforce de se rendre compte de l'attitude et des sentiments de l'âme chrétienne orientale dans la vénération de ses icones. Ce culte matériel rend présent au fidèle le saint qui est figuré, et cette présence spirituelle fait passer dans le fidèle une part de l'action divine, de la grâce qui se trouve dans le saint, et aide ainsi le fidèle à illuminer ou transfigurer son être charnel.

D. T. B.

A. M. Ammann, S. J. — Die Gottesschau im palamitischen Hesychasmus (Même coll., 6-7). Ibid., 1938 ; in-8, 160 p., 8,60 M.

Traduction d'un petit traité hésychaste d'allure ascétique rédigé par les moines Calixte et Ignace, qui vécurent à Constantinople à la fin du XIVe et au début du XVe s. Il a été publié d'abord en grec dans la Philocalie (1782) et parait pour la première fois en allemand sous la désignation « Les centuries de Calixte », car il est divisé en 100 chapitres. La traduction est précédée d'une introduction où le traducteur expose en 42 pages, mais cette fois avec les notions et les distinctions qui nous sont familières en Occident, la même doctrine ramenée à ses notions fondamentales. Il précise en même temps les concepts laissés assez confus par les deux auteurs, de « monde sensible et monde spirituel », « nature et surnaturel », « matière corporelle et matière incorporelle », notions imprécises qui sont la source d'imaginations grossières et d'erreurs. Le traducteur fait surtout soigneusement le départ de ce qui revient, dans la doctrine mystique elle-même en ses étapes : *φανέροσις πνεύματος, ἐνυπόστατος ἔλλαμψις, γνῶσις, ἀγγενήτος θεωσία*, respectivement à Évagre, à Grégoire Palamas, et à nos deux moines hésychastes. Cette introduction permet de comprendre la pensée originale des auteurs eux-mêmes. D. T. B.

Mönch Wassilij. — Die asketische und theologische Lehre des hl. Gregorius Palamas (1296-1359). (Même coll., 8). Ibid., 1939 ; in-8, 92 p., 4,50 M.

L'A. de cette pénétrante plaquette est moine au monastère de S. Panteleimon à l'Athos ; sa formation littéraire s'est faite à Paris avant d'entrer au cloître. Ce qu'il expose de « la lumière incréée » chez Grégoire Palamas et de l'influence de cette doctrine sur la théologie byzantine ne sont pas les vues de la théologie scolaire de l'Orthodoxie, mais la conception qu'il s'est faite lui-même de son sujet d'après la lecture des ouvrages de Palamas, ses propres réflexions et les applications dans la vie ascétique menée à l'Athos. Cette étude, dont la traduction est due au P. Hugolin Landvogt, O. E. S. A., est précieuse par son caractère à la fois vécu et doctrinal. D. T. B.

M. Tarchnišvili. — Die byzantinische Liturgie als Verwirklichung der Einheit und Gemeinschaft im Dogma. (Même coll., 9). Ibid. 1939 ; in-8, 76 p., 3,90 M.

Le temple où se célèbre la liturgie symbolise l'unité du Christ et des fidèles ; les cérémonies, les gestes, les paroles des participants l'expriment sans cesse ; et elle se réalise, comme l'enseignent de façon profonde les Pères grecs, dans le sacrifice et la communion de tous les assistants.

D. T. B.

G. Wunderle. — Ueber die religiöse Bedeutung der ostkirchlichen Studien. (Même coll., 10). Ibid., 1939 ; in-8, 28, p., 1 M.

Dans cette conférence, le savant professeur de Wurtzbourg recommande l'étude des Pères grecs pour se familiariser avec cette compénétration si intime de la théologie et de la vie chrétienne en Orient, qui nous permet de comprendre et les ouvrages et les manifestations du culte des chrétiens orientaux, avec les sentiments et les impressions qu'ils ressentent au contact des mêmes réalités surnaturelles que nous vivons en commun.

D. T. B.

Igor Smolitsch. — Das altrussische Mönchtum (11-16. Jahrhundert). (Même coll., 11). Ibid. 1940 ; in-8, 48 p., 1 M.

L'écrivain de l'ouvrage bien connu sur les *Startsi* résume ici, d'après les études en langue russe ou étrangère, l'histoire du monachisme en Russie. Il s'attache surtout aux figures des grands fondateurs russes : Serge de Radonège ; Joseph de Volokolamsk et Nil Sorsky, qui ont formé de nombreux disciples, fidèles aux traditions très personnelles qu'ils leur avaient laissées.

D. T. B.

Die Orthodoxe Kirche auf dem Balkan und in Vorderasien. Geschichte, Lehre und Verfassung der Orthodoxen Kirche (Lief. 45). Die orthodoxen Patriarchate von Konstantinopel, Alexandrien, Antiochien, Jerusalem und das Erzbistum von Cypern (Lief. 46). **Ekklesia.** Eine Sammlung von Selbstdarstellungen der christlichen Kirchen. Hrsgb. v. **Friedr. Siegmund-Schultze**, Bd. X. Leipzig, Klotz, 1939 et 1941 ; in-8, 160 et 130 p.

Le premier fasc. contient des articles de grande valeur par feu Mgr Chrysostome PAPADOPOULOS sur l'histoire de l'Église orthodoxe ; par le Prof. BALANOS sur l'histoire de la littérature ecclésiastique grecque ; par le Prof. DYOBOUNIOTÈS sur la doctrine de l'Église ; par le Prof. ALIVISATOS sur le droit canon de l'Église orthodoxe et son culte. Ses articles reproduisent généralement les positions exprimées par les mêmes auteurs aux Congrès de théologie orthodoxe à Athènes en 1936, et qu'on peut trouver dans ses procès-verbaux ; nous leur consacrerons prochainement une chronique.

Deux autres articles par le prof. B. STEPHANIDÈS sur le monachisme dans le passé et dans le présent, et de Mgr GERMANOS STRINOPOULOS, métropolite de Thyatire, sur les relations des Églises orthodoxes avec les

autres Églises, contiennent des choses plus inédites. Le premier nous présente le monachisme orthodoxe, malgré les quelques déviations passagères et mitigations non essentielles qu'il a subies au cours de son histoire, comme le prolongement du monachisme ancien, qui se proposait pour but la recherche de la similitude de Dieu dans l'Apatheia ; il est accompagné d'une bonne bibliographie. Le 2e est à lire en entier par tout unioniste ; sont envisagées avec une rare compétence les relations avec les catholiques, les protestants, les anglicans (à côté de choses connues relevons celles qui le sont moins : les questions posées par les orthodoxes aux anglicans comme suite à la conférence de Lambeth de 1930 ; les orthodoxes aiment particulièrement l'anglicanisme du *Prayer-Book* et ont appris par expérience à estimer le caractère catholique de celui-là. Du côté anglican, les contacts plus fréquents avec l'Orthodoxie ont ruiné le préjugé occidental et protestant de son état décadent) ; les vieux catholiques (la rencontre de 1931 conclut à l'abscence d'obstacles à l'union et à l'intercommunion, et si elles ne sont pas encore chose faite, la faute en est au prosynode orthodoxe encore toujours attendu).

Dans un dernier paragraphe, Mgr Germanos expose le point de vue orthodoxe (celui du patriarcat œcuménique et dans la ligne de son encyclique de 1920), sur le mouvement œcuménique, basé sur l'unité foncière bien qu'imparfaite entre les chrétiens séparés. Une collaboration des orthodoxes y est possible dans le domaine pratique tout d'abord. Le domaine doctrinal du mouvement *Faith and Order* présente beaucoup plus de difficultés à la collaboration, mais ici encore les orthodoxes ont de bonnes raisons pour s'y prêter (p. 159). Dans une préface au fascicule, le Dr. Siegmund-Schultze expose avec satisfaction le progrès des relations entre l'Orthodoxie et le Protestantisme que sa rare expérience œcuménique lui a permis de constater.

Le 2e fascicule revêt un caractère presque pathétique, grâce aux solennels encouragements que les quatre patriarcats de l'Orient orthodoxe et l'autocéphalie de Chypre donnent en la personne de leurs représentants (de 1934 à 1939) à l'initiative du Dr. Siegmund-Schultze, qui lui-même leur exprime sa profonde vénération dans la préface, ainsi que sa joie d'y voir un fruit de la collaboration œcuménique. Le but du fascicule est de donner comme illustration au précédent un tableau des Églises byzantinisées de l'Orient orthodoxe (un supplément sur le conseil de Mgr Germanos Strinopoulos y adjoindra l'Église de Géorgie). Nous croyons que ce point de vue risque de fausser la justesse du tableau en ce qui concerne Antioche et Jérusalem. Les articles eux-mêmes suivis de bibliographie, écrits par les historiens de ces Églises ne contiennent rien qu'on ne trouve dans les articles des encyclopédies. — Deux utiles et symptomatiques fascicules.

Dom C. Lialine.

D. Cajus Fabricius. — Corpus Confessionum. Berlin, De Gruyter. (Réparti en 24 parties : nous classons ci-après les fascicules suivant l'année de leur publication).

1936. — 10e *Partie* : *Deutsche Erweckungs-und Heiligungsbewegungen.* — T. I. Brüdergemeinde bearbeitet durch D. C. Fabricius (complet) LXXVII-742 p.

L'Eglise des Frères (*Brüdergemeinde, Moravian Church*) issue du luthéranisme allemand est devenue une Église indépendante en 1735. Centre à Herrnhut (Moravie) ; sa tendance piétiste lui a été infusée par le Cte Zinzendorf sur le domaine duquel la communauté s'est établie. L'introduction du présent volume expose l'histoire de cette communauté, l'activité du Cte Z., l'organisation actuelle de cette Église. — En appendice les constitutions primitives (1727). — Les décisions des synodes de 1764, 1769, 1775 ne sont pas consignées. Le corps du volume contient les protocoles des Synodes généraux de 1914 et 1931 à Herrnhut (adoptés avec modification en Angleterre et en Amérique) ; ensuite un résumé de ces décisions sous forme de Charte fondamentale ; enfin l'hymnaire allemand, anglais, français, romanche et danois. — L'entretien des missions en pays infidèles, a nécessité une très complète organisation disciplinaire et économique.

1937. — 18e Partie : *Presbyterianismus.* (fasc. 35, 36, 37). 1. Confession de Foi en quatre articles de la communauté primitive de Genève (1555). — Acte de constitution de la Ligue des nobles (sans date) et des communautés d'Écosse (1559, J. Knox). — 3. Confession de Foi détaillée des Protestants d'Écosse (1560, confirmée 1567). — 4. Autre Confession de foi de l'Église d'Écosse (1638). — 6. Acte solennel d'Alliance (1643), Confession de Westminster (rédigée en 1647, ratifiée par le Parlement Anglais en 1690 à la suite de l'acte de tolérance de Guillaume d'Orange) ; véritable traité de théologie de l'Église presbytérienne, cette doctrine ne se distingue de celle de l'Église anglicane que par le rejet de l'Épiscopat.

1938. — 18e partie. *Presbyterianismus,* (suite). (fasc. 38-40). 1. Grand et petit catéchisme de Westminster (1648), résumé de la confession précédente en questions et réponses. — 2. Somme de la science du Salut (John Durham, 1650). — 3. Reconnaissance solennelle des fautes et péchés contre la Ligue et ses lois (1648). — 4. Directoire pour le culte publique (1645) et privé (1647). — 5. Décret pour l'administration ecclésiastique et l'ordination de ministres (1645) : les pasteurs sont ordonnés à la suite d'un examen sur la foi par l'imposition des mains et l'invocation du Saint-Esprit par des ministres présents devant la communauté qui les a désignés comme pasteurs. — 6. Règles de procédure dans l'Église d'Écosse (sans date). — 7. Acte de fondation ou reconnaissance de l'Église d'Écosse par le parlement d'Édimbourg après la réunion de l'Écosse à l'Angleterre (1706).

1939. — 18e Partie : *Presbyterianismus* (suite). (fasc. 41, 43). 1. Témoignage à la Vérité du Christ de l'Église réformée d'Écosse suivant les normes établies à Westminster. (Synode des Sécessionnistes unis fidèles aux constitutions primitives, Édimbourg,1827). Ce manifeste contient une

ntroduction, un exposé historique et doctrinal, enfin des règles indiquant et corrigeant les erreurs et les déviations de l'Église presbytérienne inféodée à l'État.

1940. — 6e Partie : *Deutschkatholische und freireligiöse Gemeinden.* (fasc. 44). Continue la publication des manifestes de groupes catholiques séparatistes en différentes villes allemandes, groupes, qui à la suite de l'apostat Ronge, se déclarent indépendants de Rome (documents datant de 1845-1850). — Formulaires liturgiques de ces conventicules.

1940. — 18e Partie. *Presbyterianismus* (suite) (fasc. 45). — Continuation du Manifeste sécessionniste de 1827. — Manifeste complémentaire de l'assemblée d'Édimbourg (1842) avec ses annexes.

(fasc. 46-47). — 1. Actes de Pacification de l'Église d'Écosse (documents s'échelonnant de 1847 à 1926). — 2. Base et projet d'une Constitution pour l'union des Églises presbytériennes indépendantes (1929). A noter les relations des Églises indépendantes entre elles et avec les autres confessions.

(fasc. 47 et 48). — 1. Charte des Calvinistes méthodistes ou Presbytériens du Pays de Galles (Bala, 1823). Historique, Constitution, Discipline, Confession de Foi, Administration ecclésiastique. (L'ordination du pasteur ne comporte que l'examen du candidat et l'acceptation de la communauté, non par imposition des mains, mais par des mains levées exprimant le vote favorable). — 2. Catéchisme résumant la doctrine ci-dessus.

D. T. B.

A. Gratieux. — A. S. Khomiakov et le mouvement slavophile. I. Les Hommes ; II. Les Doctrines (Unam Sanctam, 5 et 6). Paris, Éd. du Cerf, 1939 ; in-8, 204-276 p.

Samarine, G. — Préface aux œuvres théologiques de A. S. Khomiakov Introduction, Traduction et Notes par A. Gratieux (Unam Sanctam, 7). Id., 96 p.

C'est presque un autre homme que *Unam Sanctam* présente dans ces trois volumes. On dirait qu'après la dissection de M. Baron (v. plus haut), Khomiakov reprend chair, os et nerfs (ceux-ci cependant moins), tant M. Gratieux met de soin, bien naturel dans une thèse ès-lettres, pour concrétiser son héros ; il y a été aidé par ses voyages en Russie et par l'amitié de D. A. Khomiakov, fils de A. S., et aussi par une bonne connaissance de la langue russe. Aussi quel soulagement pour un lecteur familier des choses russes, de ne trouver trace (à part quelques traductions inexactes) des bévues trop ordinaires dénommées « kljukva » qu'un occidental commet presque inévitablement à les traiter. M. Gratieux — c'est là peut-être la meilleure clef de sa réussite — ne cache pas une affinité de tempérament intellectuel avec son héros, avec sa théorie de la connaissance surtout, qui, chez lui comme chez tout philosophe, détermine tout

le reste. Sans doute est-ce capital et très heureux de montrer en Kh. avant tout le philosophe, parce qu'il l'a été tout d'abord, mais M. G. ne l'interprète-t-il pas un peu dans la ligne des philosophies occidentales pragmatiques (Kh. n'ayant pu les connaître a cependant exprimé de la sympathie pour leurs ancêtres, qu'il groupait autour de Port-Royal, p. ex. II, p. 213), pour en faire un *moraliste* tandis que la meilleure tradition philosophique russe à laquelle appartient Kh. se rattache plutôt à l'ascèse des staretz, à l'intelligence de l'« homme nouveau ». (Cependant une phrase, II, p. 214, pourrait se prêter excellemment comme amorce de ce point de vue, essentiel pour bien distinguer le mysticisme russe, de l'« idéalisme » occidental, et même de la « philosophie de l'action »). M. G. s'arrête parmi d'autres choses à la théologie et ecclésiologie de son auteur ; il en marque la place centrale (II, p. 102) et il dit très bien que Kh. fut d'abord apologète soucieux avant tout, dans un esprit irénique authentique, de bien situer l'Orthodoxie par rapport aux confessions chrétiennes occidentales. Très bien encore est relevé ce qu'il y a de spécifiquement russe dans l'expérience religieuse que Kh. considérait comme spécifiquement orthodoxe et ecclésiologique parce que antirationaliste. A ce propos, M. G. émet quelques vues justes sur « le problème russe » et cite cette phrase khomiakovienne « l'unique danger pour la Russie c'est de cesser d'être la Russie » (II, p. 186). On rencontre peu de jugements de valeur dans les volumes de M. G. : il a d'abord souci de comprendre et de faire comprendre son auteur. Dans ce but, il ne pouvait mieux choisir que la préface de G. SAMARINE, et c'est elle encore qui fait comprendre comment un travail aussi anthropologique que le sien a été accepté dans une collection aussi ecclésiologique que *Unam Sanctam* : Kh. fut l'homme qui vécut dans l'Église (p. 44). Les deux planches qui ornent les volumes, celle du fragment de la fameuse apparition du Christ au peuple de A. Ivanov, dans laquelle Kh. voyait une peinture vraiment russe et vraiment religieuse, aurait gagné à présenter le tableau tout entier. — M. G. dédie son ouvrage à la mémoire de M. Fernand Portal, et il fait honneur à cette dédicace.

Dom C. LIALINE.

M.-J. Congar. — Esquisse du mystère de l'Église (Unam Sanctam, 8). Paris, Éd. du Cerf, 1941 ; in-8, 168 p.

Les circonstances de guerre et de captivité n'ont plus permis au R. P. Congar de continuer par la plume son apostolat ecclésiologique et, parce que ecclésiologique, véritablement unioniste ; entre autres, de continuer à diriger la collection qui résume les deux aspects de son travail : *Unam Sanctam*. Ses amis et admirateurs applaudiront à l'initiative des nouveaux dirigeants de la collection : faire entendre la voix du P. Congar malgré tout, en groupant en un volume six articles de lui dont cinq parus dans différentes revues entre 1937 et 1939, et le premier, l'*Église et son unité* (et c'est là sa première parution en français) dans le recueil *Die Kirche Christi*, publié par O. Iserland et dont nous rendrons compte un

peu plus tard. Une attitude ecclésiologique en jaillit dont l'A. ne nous cache certainement pas, mais même explicite, l'inspiration moehlérienne : saisir l'Église autant que faire se peut, et cela non pas premièrement dans des catégories logiques ou historiques, mais par l'intérieur, par la vie en elle, dans l'Esprit. Le P. Congar ne cache pas non plus ce que cette attitude peut avoir de saveur moderniste — c'est une raison nouvelle pour lui de la traiter d'une façon qu'il veut intégralement catholique, afin de frayer la voie à une ecclésiologie intégrale (p. 8). Il a eu le double courage de paraître à certains moderniste, et de servir l'Église catholique. Il nous semble qu'il a réussi en esquisse. Dom. C. LIALINE.

Joseph Lortz. — Die Reformation in Deutschland, I Band : Voraussetzungen — Aufbruch — Erste Entscheidung. 436 p., 5 pl. ; **II. Band : Aufbau der Fronten — Unionsversuche — Ergebnis,** 332 p., 6 pl. Fribourg en Br., Herder, 1939 et 1940, in-8.

Les histoires catholiques de la Réforme en Allemagne étant vieillies(I,p. VIII), s'inspirant des directives de Léon XIII pour les recherches historiques (II, p. 294), et du mouvement irénique dans certains milieux catholiques allemands, tel celui de la revue *Catholica* du Dr. Grosche (I, p. XIX), sentant en chrétien tout ce qu'il y a d'antichrétien dans les désunions de chrétiens, le Dr. Lortz, professeur d'histoire ecclésiastique à Munster-en-W. a écrit une histoire intérieure, spirituelle de la Réforme allemande,qui veut faire parler les faits seuls,et interpréter ce qu'ils disent, à la lumière d'une théologie parfaitement orthodoxe (et combiende précautions l'A. ne prend-il pas à cet égard afin d'éviter le scandale (II, p. 294 suiv. p. ex.), mais nuancée de psychologie (I, p. XI), sans aucune arrière pensée polémique, mais avec le souci de faire par là œuvre unioniste, d'éveiller l'intérêt des frères protestants et d'amorcer des échanges de vue iréniques. Sur ce dernier point la réussite a été grande. Une chronique spéciale sera consacrée prochainement à relater tous les remous unionistes que cet ouvrage a suscités en Allemagne. — Au point de vue des *faits* cette histoire d'un nouveau genre n'apporte rien de nouveau pour l'époque qui s'étend du début de la Réforme à 1555. Au point de vue de leur *interprétation*, voici les points qui nous ont paru les plus intéressants. Luther et son mouvement ont eu un caractère proprement religieux et non seulement anticurialiste, comme le croyaient les adversaires de la Réforme. Ce caractère religieux, tout en correspondant à certaines aspirations de l'âme allemande (d'où le caractère populaire plutôt que national des menées des réformateurs), par l'accent qu'il mettait sur l'expérience religieuse subjective, fut une rupture avec la foi, vertu surnaturelle, surtout avec celle à l'Église institution hiérarchique et sacramentelle. La réforme après Luther poussa le subjectivisme religieux plus loin ; les théologiens de la contre-réforme, malgré toutes les déficiences théologiques et humaines (très peu populaires), étaient animées de la vraie foi surnaturelle. Aucune institution naturelle n'aurait pu résister à une épreuve telle

que l'Église catholique du XVIe siècle a subie et dont elle triompha. C'est le seul point apologétique que l'A. se permet, parce qu'il éclate des faits. — Les deux volumes du Dr. Lortz enrichis d'une bibliographie et d'un index, contiennent bien d'autres choses finement observées d'un grand intérêt historique et unioniste, qui sont indispensables à tous ceux que ces matières intéressent. D. C. L.

Fliche et Martin. — Histoire de l'Église. VII : L'Église au pouvoir des laïques, par É. Amann et A. Dumas ; t. VIII : La Réforme grégorienne et la Reconquête chrétienne, par A. Fliche. Paris, Bloud et Gay, 1940 ; in-8, 502-544 p.

Le tome VII de cette grande histoire de l'Église est dû à la collaboration de MM. Amann (partie historique) et Dumas (partie institutionnelle), et contient l'exposé de la vie ecclésiastique depuis le pape Formose jusqu'à Étienne IX (888-1057). Sa tâche est dure, car c'est la période la moins glorieuse de l'histoire de l'Église, et tout spécialement de la papauté. La décadence générale, issue des malheurs des temps, ne sera définitivement vaincue qu'en la période postérieure ; mais déjà des perspectives de réforme et de gloire s'annoncent, notamment dans les institutions monastiques qui se renouvellent, et surtout dans la création de Cluny. La partie monastique de cette étude est très bien menée. — Le récit de la séparation définitive de l'Orient et de l'Occident sous Michel Cérulaire, nous fait regretter avec M. Amann « qu'aux moments particulièrement graves, sous Photius au IXe siècle et sous Cérulaire, les rapports entre les deux Églises aient été réglés presque sans contrôle, ou même sans contrôle du tout, par des subalternes : Anastase, Humbert, dont la maîtrise de soi n'était pas la vertu dominante, et dont la très ostentatoire vanité cherchait avant tout l'occasion de triomphes personnels » (p. 146). — Notons aussi à différents endroits de ce volume (p. 293, 318) les influences réciproques de la vie canoniale sur la vie monastique au moyen âge.

Le tome VIII consacré à la réforme grégorienne et à la reconquête chrétienne (1057-1123) est entièrement dû à la plume de M. A. Fliche, qui s'est trouvé ici en plein dans sa spécialité. C'est non seulement une des périodes les plus critiques mais aussi les plus glorieuses de l'Église d'Occident qui y est exposée. Les personnalités de Grégoire VII et d'Urbain II notamment, qui dominent cette époque, laissent apparaître toute leur pleine vigueur dans les réformes qui ont amené la querelle des investitures et la lutte du sacerdoce et de l'Empire, et qui ont servi particulièrement à établir d'une manière définitive le prestige de la Papauté. Avec les *Dictatus Papae* de Grégoire VII, nous assistons à l'épanouissement de la centralisation romaine. — Notons aussi un excellent chapitre sur la belle époque clunisienne, et sur les réformes monastiques qui suivirent : tentatives d'érémitisme et développement de Cîteaux, et un paragraphe important sur l'organisation des états latins en Orient à la suite des croisades. — Il est intéressant de noter ici le désir constant des papes, au

lendemain de la rupture entre les deux parties de la chrétienté, de travailler à la réconciliation ecclésiastique. On lira avec intérêt les efforts que Grégoire VII (p. 64) et Urbain II (p. 236) firent en ce sens, en un moment où la séparation des hiérarchies n'entraînait nullement encore une rupture effective entre les populations des deux pays. D. O. R.

D. J. M. Déchanet O. S. B. — Aux sources de la spiritualité de Guillaume de S. Thierry. 1e série d'études. Bruges, Beyaert, 1940 ; in-8, XII-86 p.

J. M. Déchanet O. S. B. — Guillaume de S. Thierry. L'homme et son œuvre. (Bibliothèque médiévale : spirituels préscolastiques, I). Bruges, Beyaert ; Paris, Office du livre, 1942 ; in-8, XIV-216 p.

L'originalité de la 1re de ces études — et peut-être aussi l'intérêt de la 2de — réside surtout en ce que l'A. croit avoir découvert, contrairement à l'opinion reçue, que le docteur médiéval a délibérément subi l'influence des Pères grecs, notamment d'Origène et de Grégoire de Nysse, soit directement soit par l'intermédiaire de Scot Érigène. Les preuves apportées ont maint détail presque convaincant. Elles laissent toutefois l'impression d'un problème très complexe — plus complexe encore peut-être que celui qui est apparu à l'A. — d'infiltrations grecques dans la littérature spirituelle du XIe siècle. Les présents ouvrages auront en tous cas le mérite d'en avoir révélé l'existence. Ils sont faits avec un soin méticuleux, une lecture diligente de tous les livres utiles, une excellente tenue, un apparat détaillé et un très grand amour du sujet que l'A. a, par l'attachement juvénil qu'il a voué à son personnage, réussi du reste à renouveler. Nous présumons qu'il n'a point fini : le 2e des ouvrages mentionnés a voulu inaugurer une série, une collection, dont il est l'âme. Les matériaux ne manqueront certainement pas ; faisons des vœux pour que, à ses côtés, les collaborateurs ne fassent pas défaut. D. O. R.

Friedrich Parpert. — Die endlose Reformation. Munich, Reinhardt, 1939 ; in-8, 240 p., 4,80 M.

L'A. qui a beaucoup pensé le problème du monachisme dans le protestantisme (Cfr p. ex. *Irénikon*, VIII, 1931, p. 626 et IX, 1932, p. 310) donne dans le présent volume une espèce d'apologie du protestantisme pur, dont la pureté et le nerf consistent à ne pas être achevé, et à être toujours en devenir dans un élan créateur « faustique » ; l'esprit monastique pur serait d'ailleurs du même genre. Il ne peut se réaliser que dans la *kultische Raummitte*, lieu d'isolement spirituel et de prière directe, placé entre l'au-delà (surnaturalisme) et l'en-deçà (sécularisme). Cette *Raummitte*, est indépendante des circonstances extérieures, et le livre nous la montre chez les philosophes, les hommes d'État, les soldats, les architectes, les peintres, les musiciens et les poètes, bref chez les laïcs et surtout chez les laïcs alle-

mands, car il y aurait une affinité racique entre l'âme allemande et l'*endlose Reformation*. L'ensemble de ces hommes de la *Raummitte* est la vraie Église du Christ. Le lecteur du C.-R. devinera que F. P. place l'Église catholique hors de ce milieu, tantôt dans le surnaturalisme, tantôt dans le sécularisme. L'union de l'Église catholique avec celle de la Réforme serait donc utopique et même indésirable. Curieux passage, p. 17, sur les similitudes de l'Église catholique et de l'Église orthodoxe : toutes deux sont en dehors de la *Raummitte*, et peuvent donc s'unir. Si ce n'est pas arrivé jusqu'ici, les difficultés en furent dans le domaine politique. Intérieurement, les deux Églises sont proches. D. C. L.

Gustav E. Müller. — Hegel über Offenbarung, Kirche und Philosophie. Munich, Reinhardt, 1939 ; in-8, 62 p.

Le petit volume renferme des conférences sur la philosophie religieuse de H., tentative peut-être la mieux réussie, de rationaliser le christianisme. Nous avons relevé avec intérêt des passages où l'A. contrairement à ce qu'on penserait depuis Kierkegaard, montre en H. un penseur « existentiel » (p. 49 p. ex.). Aux spécialistes de se prononcer. D. C. L.

E. Hanisch. — Geschichte Russlands. Fribourg-en-Br., Herder, 1940 et 1941. 2 vol. in-8, VIII-242, VIII-254 p., 4,40 M. le vol.

L'A. de ces deux volumes, professeur à l'Université de Breslau et éditeur des *Jahrbücher für Kultur und Geschichte der Slaven* à l'Ost-Europa-Institut, a consacré dix ans d'études à la composition de cet ouvrage, et à le condenser dans les limites imposées par l'éditeur. La richesse de l'information y est souvent à l'étroit, l'exposé et le style se ressentent de cette condensation, en sorte qu'un lecteur qui ne connaît pas déjà l'histoire de Russie peut assez difficilement comprendre l'enchevêtrement des faits. — L'ouvrage expose surtout l'histoire politique : 60 pages sont consacrées aux dix premiers siècles (VIe au XVIIe), et le reste traite de la Russie puissance européenne (XVIIIe s.) et puissance mondiale (XIXe s.), ou mieux de la Russie subissant l'action de l'Occident et réagissant sur elle, car l'A., fidèle au programme de l'O.E.I., s'intéresse avant tout à la politique dans ses rapports avec la culture, l'art, la vie intellectuelle ou spirituelle. — La part faite à la vie religieuse est nécessairement restreinte, bien que toutes les questions importantes soient au moins touchées. La bibliographie ne renseigne que des traductions d'ouvrages russes à côté d'ouvrages originaux allemands et français ; il n'y a pas de références aux ouvrages consultés. L'A. cependant montre qu'il est familiarisé avec les meilleurs historiens russes, et a lu tous les ouvrages russes concernant sa matière. D. T. B.

Thomas More. — Briefe aus dem Gefängnisse. Trad. et intr. de K. Schmidthüs. (Zeugen des Wortes, 2). Fribourg en Br., Herder, 1938 ; in-12, 90 p., 1,20 M.

Fr. F. von Hügel. — Briefe an seine Nichte. T. et I. de K. Schmidthüs. (Id., 7). Ibid., 1938.

Cyrill von Jerusalem. — Reden der Einweihung. T. et I. de L. Winterswyl. (Id., 12). Ibid., 1939.

J. G. Hamann. — Biblische Betrachtungen eines Christen. I. de I. Rüttenauer. (Id. 13). Ibid., 1939.

Charles de Condren. — Geistliche Briefe. T. et I. de B. Kiesler. (Id., 14). Ibid., 1939.

Kard. Newman. — Der Traum des Gerontius. T. et I. de Th. Haecker. (Id., 15). Ibid., 1939.

Vinzenz von Paul. — Gespräche. T. et I. de K. Schmidthüs. (Id. 31). Ibid., 1941.

Augustinus. — Die Hochzeit zu Kana. T. et I. de J. M. Nielen. (Id. 30). Ibid., 1941.

Die Märtyrerakten des II. Jahrhunderts. T. et I. de H. Rahner. (Id. 32). Ibid., 1941.

J. A. Möhler. — Kirche und Geschichte. I. de B. Hanssler. (Id. 33). Ibid., 1941.

Ces 10 numéros d'une très sympathique série constituent de petits volumes fort bien faits et très bienfaisants, où l'on tâche de rendre plus proches de nous les témoignages les plus importants de la doctrine et de la vie chrétienne à travers les âges. Chacun de ces volumes de moins de 100 pages, contient une solide et pas trop longue introduction au témoin de la « Parole », qui s'adresse ensuite directement au lecteur pour l'introduire soit dans une méthode d'interprétation biblique, soit dans l'intelligence de la vie chrétienne, soit dans la spiritualité d'une école (les lettres du P. de Condren se lisent ici aussi bien que dans l'original), ou simplement dans l'intimité d'une correspondance pleine d'une vraie sagesse de vie. La variété des auteurs ici réunis revêt un caractère « œcuménique », qui introduit tout naturellement cette collection parmi la liste des ouvrages que nous nous plaisons à recommander. D. T. S.

Gottfried Wilhelm Leibniz. — Uber die Reunion der Kirchen. Auswahl und Ubersetzung. Eingeleitet von **Ludwig A. Winterswyl.** (Même collection 19). Ibid., 90 p.

Les extraits de la correspondance de L. avec des personnages en vue du monde religieux de son temps, ne contiennent rien d'inédit (ce n'est pas d'ailleurs le but de la collection d'en donner). Une introduction

historique insiste sur l'aspect national allemand du problème de l'Union. L. lui-même ne semble pas cependant s'en préoccuper beaucoup. Controverses surtout doctrinales (la psychologie religieuse y joue un moindre rôle car les conséquences psychologiques de la séparation n'avaient pas eu encore le temps de s'affirmer) autour du concile de Trente.

D. C. L.

Grégoire de Nysse. — Contemplation sur la vie de Moïse, ou traité de la perfection en matière de vertu. (Coll. « Sources chrétiennes », I). Introd. et trad. de J. Daniélou, S. J. Paris, Éd. du Cerf ; Lyon, Éd. de l'Abeille, (Liége, Pensée catholique), 1942 ; in-12, 176 p.

Clément d'Alexandrie. — Le Protreptique. (Même coll. 2). Introd. et trad. de Cl. Mondésert, S. J. Ibid., 1942 ; in-12, 190 p.

La parution presque simultanée de ces deux petits volumes est surtout un événement par la collection qu'ils inaugurent, et l'esprit qui préside à leur composition. La collection « Sources chrétiennes » a pour but de mettre entre les mains des lecteurs français des textes théologiques et spirituels de l'antiquité grecque chrétienne. Elle veut répondre à un besoin ; le public religieux moderne cherche la voie du retour aux sources patristiques pour trois motifs : il est « avide d'une spiritualité aux racines théologiques solides », il veut retourner vers « une vision symbolique du monde » et il se complaît dans « une époque où l'unité (chrétienne) n'était pas encore brisée ». Pour ces trois raisons, les « Éditions du Cerf » (Paris) et les « Éditions de l'Abeille » (Lyon) se sont jointes dans cette publication neuve, qui nous promet bientôt encore la *Supplique pour les chrétiens* d'Athénagore (Bardy), et la *Mystagogie* de Nicolas Cabasilas (Salaville), ainsi que des œuvres d'Origène, de Pallade, d'Eusèbe, de saint Irénée, de saint Athanase, de Maxime le Confesseur etc. A en juger par les deux volumes présents, l'esprit de la collection est de faire revivre le christianisme ancien dans l'hellénisme où il s'est premièrement propagé, l'ignorance de celui-ci étant surtout la raison de l'ignorance de celui-là. « Il nous a semblé, écrivent les éditeurs dans une brève introduction générale, que si les Pères étaient difficiles, c'était parce que nous ignorions tout de leur mentalité. Ils représentent pour nous un domaine culturel presque aussi éloigné que celui de l'Inde ou de la Chine ». C'est là un aveu presque décourageant. Aussi, les éditeurs ont-ils porté leur choix sur des œuvres patristiques caractéristiques, quoique difficiles, mettant tout leur effort (et, dans ces deux volumes, la réussite est complète) pour faire revivre dans une introduction développée et des notes le « climat de compréhension » nécessaire. La traduction est limpide et claire, et la « reconstitution » littéraire et historique du milieu a été faite avec la plus grande compétence et le plus grand soin. Le public auquel s'adresse cette collection aura lui-même à cœur de la faire connaître et de la propager, tant elle est harmonisée à ses aspirations.

D. O. R.

N° d'autorisation 34